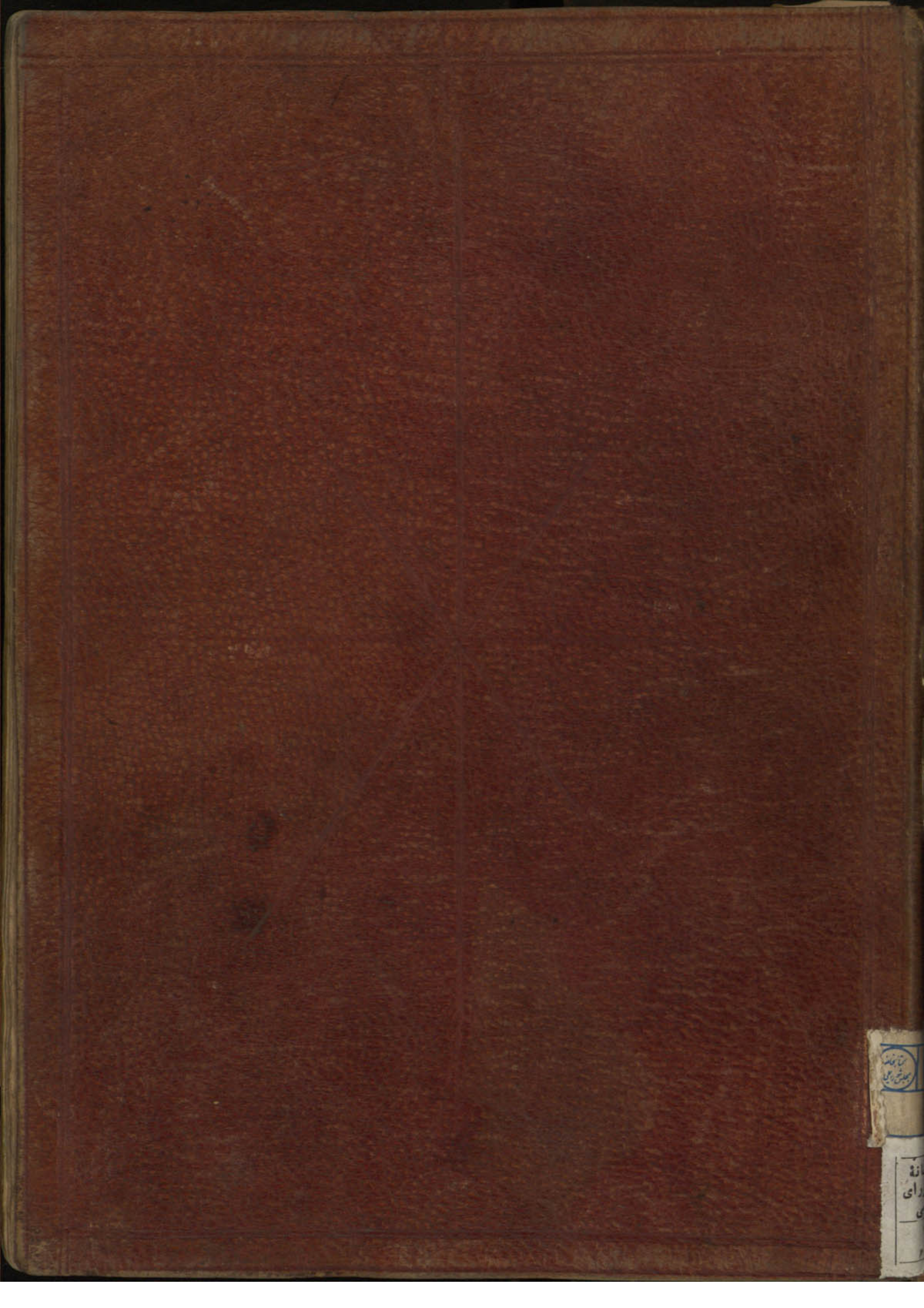




کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۷۹۰۷
۱۰۵۴۸
۱۴۵۳
Tak rasm 088
بازدید شد
۱۳۸۱



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
بازدید شد
۱۳۸۱
Tak rasm 088
۱۴۵۳

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی محمد و آله الطاهرین اما بعد چنین گوید العبد
المحتاج عبد الرزاق اللاهجی تجاوز الله عنه که یکی از اخلاء اخلاء عظام و اعاظم احبار کرام
زاده الله توفیقا و جعل له الخیر فی کل الامور رفیقا که سمت اختصاص بخدمتش قدیمی و شیوه
اخلاص صمیمی بود نظر بر نسخه گوهر مراد این درویش که در خزانه هیچ پادشاهی نیست افتاد از
حوصله فهم و ضبط مبتدیان که بجهة ایشان نوشته شده زیاده دید و درست دید چه آن نسخه
گرامی بابی مشتمل است که از تشویش ظلمت اختلافات و گرد غبار شکوک و شبهات دیده
بصیرت بسر منه سواد آن جلا دهند التماس نمود که در عقاید دینیه رساله دیگر که بالضبط
مبتدی اقرب و بالفهم اسرع بود و منحصر باشد در مسائل ضروریه اعتقادیه که در حصول
ایمان کمتر از آن مجزی نبود و در هر مسئله بدلیلی که اقرب بود و بدیهیات شکل اول و یا قیاس
استثنائی که هر دو بدیهی الانتاجند واقع باشد نوشته شود اطاعت امر مطاعش را این چند کلمه
این نسخه که موسوم است بسرمایه ایمان شروع افتاد و بعد از تمهید مقدمه بر فصول
خمسه بر پنج باب مرتب شد مقدمه در ذکر بعضی از اصطلاحات منطقیه و بیان حقیقت
شکل اول و قیاس استثنائی است بدانکه چون کل جهات بر دو گونه است علم که اعتقادات
مخصوصه و عملی که عبادات معلومه است و مقصود ما درین رساله نیست مگر بیان اعتقادات
و اعتقادات تصدیقات نیست نظریه که محتاج است بدلیل پس لابد است اول از شناختن
معنی تصدیق و نظر و دلیل پس گوئیم علم که صورتیست حاصله از شی در ذهن اگر صورت
حکم شی باشد بر شی دیگر تصدیق باشد و الا تصور و در هر تصدیق لابد است از محکوم علیه
و محکوم به پس تعبیر از او بلفظ مرکب توان کرد و آنرا قضیه گویند و از تصور تنها
تعبیر بلفظ مفرد کنند و گاه بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد باشد و تصور یا کلی

یا کلی بود یا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی
معنی واحد باشد که جز بر یک موجود صادق نتوان آمد چون معنی زید و آن موجودات کثیره را افراد
آن کلی خوانند پس فرد معنی کلی باشد که با آن ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق
نیاید و یا بر موجودات کثیره کمتر از موجودات اول صادق آید مثال اول زید نظر بانسان و
مثال دوم انسان نظر بحیوان پس فرد گاه کلی و گاه جزئی است و آن معنی را که چون بکلی ضم شود وی را جزئی
گرداند تشخص خوانند چون خصوصیت زید که بر معنی انسان ضم شده و او را زید گردانیده و آن فرد را
باین اعتبار شخص گویند پس جزئی و شخص یکی باشند و معنی کلی تا متشخص و جزئی نشود موجود نتواند شد
و هر معنی که متشخص شود و موجود شود آن معنی را بدون تشخص که با وضم شده حقیقت آن شخص خوانند
پس کلی اگر تمام حقیقت افراد خود باشد آنرا نوع حقیقی خوانند چون انسان و اگر بعضی از حقیقت
افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحده باشد آنرا فصل قریب خوانند چون ناطق نظر بافراد انسان
و اگر شامل حقایق مختلفه باشد و تمام حقیقت مشترکه میان آن حقایق مختلفه باشد آنرا جنس خوانند چون حیوان
نظر بانسان و فرس و بقر و غیر ذلک و اگر بعضی از حقیقت مشترکه میان حقایق مختلفه باشد آنرا
فصل بعید خوانند چون حساس که بعضی از معنی حیوان است نظر بافراد مختلفه حیوان و جنس نیز
قریب و بعید شود چون حیوان و جسم نامی نظر بانسان و منتهی شود در طرف بالا بجنسی که بالاتر از وی
جنس دیگر نباشد و آنرا جنس عالی و جنس الاجناس گویند چون جوهر نظر بانسان و در طرف پایین
بجنسی که پایین تر از او جنسی نبود و آنرا جنس سافل گویند و بالا و پایین در مراتب بکثرت و قلت
افراد متحقق شود هر جنسی که در ما بین جنس عالی و جنس سافل بود جنس متوسط خوانند و مجموع اجناس
مترتبه غیر جنس عالی را انواع اضافیه نیز گویند و نوع اضافی تمام حقیقت مشترکه باشد یا در
تحت تمام مشترکه خواه مشترک میان افراد متفق الحقیقة و خواه مختلف الحقایق پس هر
نوع حقیقی نوع اضافی باشد و هر نوع اضافی نوع حقیقی نباشد و انواع اضافیه نیز در

کلیات خمس

در ترتیب منتهی می شود از طرف بالا بنوعی که بالاتر ازو نوعی نباشد و آنرا نوع عالی خوانند و
آن نوع بود که در تحت جنس عالی باشد بی واسطه و از طرف پایین بنوعی که پایین تر ازو نوعی نبود
و آن نوع حقیقی باشد و آنرا نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت بود و نه بعضی از
حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد و آنرا عرض گویند و در مقابل آن هر کلی را که تمام
حقیقت یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند و عرض اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود و
الا عرض عام چون ضاحک و ماشی نظر بافراد انسان و قضیه اگر هر یک از طرفینش مفرد یا در حکم
مفرد باشد حملیه بود جزء اول را موضوع و دویم را محمول خوانند چون زید کاتب و الانسان حیوان
ناطق و اگر هر یک قضیه باشد شرطیه یا متصله اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد چون ان کانت
الشمس طالعة فالنهار موجود و یا منفصله اگر حکم بانفصال بود چون العدد اما ان یکون زوجا و اما ان
یکون فردا و هر کدام موجبه باشد اگر حکم بایجاب حمل و اتصال و انفصال بود چون مثالهای مذکوره و
سالبه اگر حکم بسلب آنها بود چون لیس زید بقائم و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و لیس
اما ان یکون العدد زوجا و منقسما بمتساویین و در متصله جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند
و در منفصله متعین نباشد بلکه هر کدام تواند بود موضوع قضیه حملیه اگر جزئی باشد قضیه
شخصیه بود و اگر کلی باشد پس اگر حکم بر افراد باشد محصوره بود یا کلیه اگر بر جمیع افراد بود و یا جزئیه
اگر بر بعض افراد بود یا مهمله اگر اشعار بکل و بعض نشود و اگر حکم بر افراد نشود بلکه بر طبیعت بود
طبیعیه باشد چون الانسان نوع و در شرطیه تقادیر بجای افراد بود پس اگر حکم بر تقدیر معین
شخصیه بود چون ان جئتنی الیوم اکرمتک و اگر بر بعض غیر معین جزئیه چون قد یکون اذا جئتنی
اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون ان جئتنی اکرمتک و تناقض اختلاف دو قضیه باشد باهم
در جمیع امور مگر در کیف و کم و در تناقض شخصیتین اختلاف در کیف بس بود و در مهملتین تناقض
نشود و عکس قضیه تبدیل طرفی قضیه باشد با بقاء صدق و کیف و هر یک از تصور

والتصدیق

حصولش

والتصدیق ضروری باشد اگر حصولش موقوف بنظر نبود و بدیهی نیز گویند چون تصور حرارت و
تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر موقوف بنظر بود و کسبی نیز گویند چون تصور روح و تصدیق
الروح مجرد و نظر ترتیب صور حاصله است جهت حصول صورت حیوان و صورت ناطق تا
حاصل شود صورت انسان هر کس را که حاصل باشد او را هر یک ازان دو صورت بدون صورت
انسان و مثال نظر در تحصیل التصدیق ترتیب العالم متغیر و کل متغیر حادث تا حاصل شود العالم حادث
برای کسی که هر یک ازان اینها این تصدیق حاصل باشد مر او را و تصور مرتبه را در تحصیل التصور
معرف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون تفسیر کرده شود اول را قول شارح و دویم را
قیاس گویند و مقصود از تعریف یا حصول کنه بود یا تمیز تام پس معرف باید اجلی بود در معرفت و
مساوی در صدق و موجب مساوات یا فصل قریب باشد یا خاصه اگر فصل قریب شد تام
الا ناقص و اگر خاصه باشد رسم بود یا جنس قریب تام و بدون آن ناقص و عرض عام در تعریف واقع
نشود چه نه در افاده کنه دخل دارد و نه در افاده تمیز بخلاف اجناس بعیده و چون قیاس قولی است
دال بر تصدیقات مرتبه که مؤدی شود بتصدیق مجهول و هر تصدیقی مدلول قضیه است پس مرکب باشد
از قضایا و چون تصدیق مؤدی الیه معتبر شود قضیه دیگر شود لازم ازان قضایا چنانکه مدلولش
لازم بود از مدلولات آن قضایا و خارج بود ازان قضایا چه مؤدی الیه خارج از مؤدی باشد
لا محاله پس هر یک ازان قضایا را مقدمه آن قیاس و آن قضیه لازمه را نتیجه آن قیاس
و مطلوب نیز گویند و قیاس یا اقترانی بود و یا استثنائی اقترانی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل
موجود نبود و استثنائی آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در او موجود بود و مقدمه مستقله نشود
دیگر نشود و اگر نه مصادره بر مطلوب اول لازم آید بلکه جزو مقدمه بود و هر مقدمه که جزو او
قضیه بود شرطیه بود پس لا بد باشد که یکی از مقدمات این قیاس شرطیه بود و مقدمه
دیگر حملیه بود مشتمل بر استثنای عین مقدم این شرطیه یا بر نقیض تالی و در بیان اقسام

قیاس یا اقترانی و یا استثنائی است که هرگاه قضیه مطلوب نظری باشد محتاج شویم بوسطی یعنی امری که
مستلزم ثبوت محمول مطلوب که نامش اکبر است برای موضوع مطلوب که نامش اصغر است باشد
و آن وسط گاه بود که مفرد باشد که محمول یا موضوع تواند شد مر اکبر یا اصغر را و بهر تقدیر وسط
مقارن هر یکی تواند شد و چون مقارن شود قضایای متعدده بهم رسد که هیچکدام نتیجه یا نقیض
نتیجه نتواند بود بسبب اشتمال بر امر مغایر و قیاس که از ترتیب آنها بهم رسد اقترانی گویند
وگاه باشد که وسط قضیه باشد و محمول بر اصغر و اکبر نتواند شد و چون مستلزم مطلوب است باید
ملزوم مطلوب باشد یا لازم نقیض مطلوب تا از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی
ثبوت مطلوب لازم آید و چون ملازمت میان دو قضیه متحقق باشد عقد شرطیه متحقق شود
که از وضع مقدم او یا رفع تالی او انتاج مطلوب ممکن گردد پس از آن قضیه شرطیه یا وضع
مقدم یا رفع تالی که کلمه استثنا افاده آن کند قیاس حاصل شود منتج مطلوب و آن قیاس را استثنائی
گویند مثال قیاس استثنائی که از وضع مقدم نتیجه باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لکن
الشمس طالعة نتیجه فالنهار موجود مثال استثنائی که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم
لیکن النهار لیس بموجود نتیجه فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی بهمین دو هیئات
بیشتر واقع نشود و چون نتیجه رش از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم شد لهذا [illegible]
باشد چه استلزام وجود ملزوم وجود لازم را با استلزام رفع لازم رفع ملزوم را باید است
لا محاله و هم چنین است اگر شرطیه منفصله باشد و آن گاهی باشد که میان قضیه مطلوب و قضیه
وسط انفصال باشد و انفصال نیز حکم استلزام دارد و تفاوتی نیست مگر در دو چیز
یکی آنکه آنجا وضع مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اینجا وضع مستلزم رفع و رفع
مستلزم وضع و دویم آنکه چون در ملازمت ملزوم برای ملزومیت متعین است و لازم
برای لازمیت لهذا از وضع هر کدام وضع و از رفع هر کدام رفع آن دیگر لازم

نیاید بلکه

لازم نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون نسبت انفصال
بمنفصلین یکی است لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع آن دیگر لازم آید مثال
استثنائی منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا لکنه زوج نتیجه فلیس بفرد لکنه فرد نتیجه
فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی بچهار هیئات واقع شود که اشکال اربعه از آن منعقد شود چه شکل
عبارت از هیئات اقتران اوسط باشد یا با اصغر یا با اکبر بوضع یا بحمل و قضیه که برسیده از اقتران او
با اصغر را صغری و با اکبر را کبری خوانند پس اگر محمول باشد در صغری و موضوع در کبری شکل اول باشد و
عکس وی رابع و محمول در هر دو ثانی و موضوع در هر دو ثالث مثال شکل اول کل عالم متغیر و
کل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دویم کل عالم متغیر و لا شیء من القدیم بمتغیر فلا شیء نتیجه
من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان و کل انسان ناطق نتیجه بعض الحیوان
ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان و کل ناطق انسان نتیجه فبعض الحیوان ناطق و هر شکلی از این
اشکال از شرایط معتبره هست در انتاج و انتاج شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت
اول بنا بر آنکه در مثال مذکور مثلا هرگاه هر فرد از افراد متغیر حادث باشد و عالم بهره فردی
از افراد مفهوم متغیر باشد پس بالبدیهه عالم نیز حادث باشد و اما نظریت ما بقی ظاهر است
از نظر در امثله مذکوره و ما چون درین رساله شرط کردیم که از اشکال اربعه تعرض غیر شکل اول
نکنیم لهذا از بیان شرایط آنها که طولی عظیم دارد اعراض نموده گوئیم شرط شکل اول در انتاج
دو امر است یکی ایجاب صغری و دویم کلیت کبری اما وجه اشتراط امر اول آن است که در مثال
مذکور مثلا اگر صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم حدوث از اکبر سرایت با صغر نتواند
کرد چه هرگاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث بعالم
که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما وجه اشتراط امر دویم آن است که در مثال مذکور اگر
هر متغیر حادث نباشد بتقدیری که هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم چه تواند بود

که عالم از جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی باشد که حادث نیست باب اول در
توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود متصف بصفات کمال منزه از شریک و صفات
نقص و زوال است و این معنا در چند فصل مبین شود فصل اول در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت
و تقسیم مفهوم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است و یافت شدن چیز
اگر در اندیشه باشد وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و آن چیز یافت
شده را ماهیت و شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر ازین نیست و چون معنی
وجود دانستی معنی عدم مقابل آن باشد یعنی نایافت شدن شیء و بباید دانست که این معنی وجود
که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه آنچه در خارج یافت شده شیء است
نه یافت شدن شیء بلکه یافت شدن معنی است که جز در اندیشه یافت نشود هرگاه دانستی که
مراد از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر همه
تصورات باین معنی که هیچ چیز در ذهن نتواند در آید که یافت شدن با او نباشد چه اصلا در
آمدن او در ذهن یافت شدن اوست در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری میبود بچه چیز تعریف او میسر
میشد و حال آنکه واجب است در آمدن معرف در ذهن پیش از معرَّف اگر گویند از بودن یافت
شدن در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوئیم علم نیست مگر یافت شدن در ذهن پس
چون معلوم نباشد اگر گویند که علم باشد علم العلم نیست گوئیم علم العلم از التفات نفس بهم رسد
و ممکن است التفات کردن نفس و بهم رسیدن علم نیز و حال آنکه نظری نیست که ممکن نباشد
معلوم شدن او به نظر و چون این جمله دانستی بدانکه وجود در همه اشیا بهمان معنی است و این
معنی در همه اشیا یکی است چه یافت شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بعینه یافت شدن
فرس است اگرچه انسان غیر فرس باشد و این بغایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد
نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافه باشیا و چون معنی وجود

خارجی و ذهنی

خارجی و ذهنی دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود در خارج مر او را
ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه امور خارجه از ذات آن مفهوم
را واجب الوجود ~~گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر~~
~~از امور خارجه از ذات آن مفهوم مر او واجب الوجود~~ گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود
ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود گویند و اگر هیچ یک
از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از
آنچه گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب و ممکن و اعمیت موجود مطلق از موجود خارجی
چه ممتنع الوجود چون مفهوم است پس موجود ذهنی است و حال آنکه موجود خارجی نیست و نیز ظاهر
شد تساوی مفهوم و شیء و موجود با موجود مطلق فصل دویم در بیان معنی واجب بذات
خود و موجود بودن ممکن بعلتی غیر ذات خود و بیان معنی آنکه گفته اند که وجود در واجب عین
ذات است و در ممکن زاید بر ذات دانستی که وجود بمعنی یافت شدن است که مرادف او است
بودن و این مفهوم امریست عقلی که در خارج متحقق نتواند شد بلکه تحقق او در ذهن باشد
و بس و موجود بودن اشیا یعنی محمول شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد باین
مفهوم ذهنی که معنی لفظ وجود است که مبدأ اشتقاق لفظ موجود است و اتصاف اشیا باین
مفهوم گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلتی و سببی باین معنی که چون عقل نظر بذات آن
شی کند بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شی می باید که بذات خود در خارج اندیشه
باشد و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بوجه آنکه این بودن او را از غیر حاصل شده
باشد و این شی لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود باشد و
گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد بلکه بسبب غیر باشد باین معنی که
چون عقل ملاحظه ذات آن شی کند با قطع نظر از غیر حکم نتواند کرد ببودن او بسبب آنکه

موجود بودن

انکه دانند که نسبت ذات او ببودن و نبودن هر دو مساوی است و هیچکدام بجهة خود حاصل نشوانند شد
بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات ان شی نیز احد اطار ارجحان نشوان داد بسبب امتناع ترجیح
بلا مرجح بلکه اگر بودن ان شی را حاصل باشد باید که بسبب غیر باشد که تقاضای بودن ان شی
بکند پس عقل مادام که غیر را با او ضم نکند و با او اعتبار ننماید حکم نتواند کرد ببودن او و این حال
ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لا محاله موجود بالغیر باشد نه بذات پس انتزاع عقل وجود را
از شی و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود بنشانه و ان منشا یا ذات شی باشد اگر شی
واجب الوجود باشد یا ضم علتی باشد اگر ممکن الوجود بود پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار
علتی نکند با معیت چنانکه در حکم بوجود شی از راه برهان لمی یا غیر معیت چنانکه در حکم بوجود شی
از راه برهان انی انتزاع وجود از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عینیت بودن وجود
در واجب تعالی ان است که ذات واجب بذات خود نه با عتبار امری که زاید باشد بر ذات منشا
انتزاع وجود باشد و معنی زیادتی وجود در ممکن ان است که ذات ممکن بذات خود منشا
انتزاع وجود نباشد بلکه با عتبار امری باشد که غیر ذات او است و زاید بر ذات او و الا
مفهوم وجود که امری است ذهنی در جمیع اشیا لا محاله زاید باشد بر ذات انها خواه واجب
باشد و خواه ممکن و گاه باشد که منشا انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود
عام گویند و معنی ثانی را وجود خاص و بنا برین تواند بود که مراد از وجودی که عین است
در واجب و زاید است در ممکن وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجازی و تقریر دلیل
بر اینکه وجود بمعنی منشا انتزاع وجود عین است در واجب الوجود بطریق شکل اول
ان است که گوییم واجب الوجود مستغنی است در انتزاع وجود از او در خارج از ذات خود و
هر چه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج ذات خود منشا انتزاع وجودش عین ذات
او باشد و تقریر دلیل بر انکه وجود بمعنی منشا انتزاع وجود زاید است بر ذات ممکن

بطریق

پس ممکن منشا انتزاع وجودش زاید است بر ذات او

بطریق شکل اول ان است که گوییم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از و بامر زاید بر ذات
او و هر چه محتاج است در انتزاع وجود بامر زاید بر ذات خود منشا انتزاع وجودش زاید است
بر ذات او فصل بیستم در بیان انکه واجب الوجود را ماهیتی بغیر از وجود نتواند بود
بیانش ان است که ذات شی خارجی که او را حقیقه خارجیه گویند در ذهن در نتواند
امد و الا فرقی نبود میان ذهن و خارج و میان موجود ذهنی و موجود خارجی بلکه صورتی که
مطابق باشد مر ذات خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه مذهب محققین است
در مبحث وجود ذهنی و ان صورت مطابقه اگر مطابق ذات باشد بذات ها باشد بدون اعتبار
امری خارج از ذات انرا ماهیت و کنه ان شی خارجی گویند چون صورت حیوان ناطق
مر ذات انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه با عتبار امری و صفتی خارج از
ذات باشد انرا وجه ان شی خارجی گویند چون صورت مفهوم ضاحک و کاتب مر
ذات انسان را و پیشتر دانستی که وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها به اعتبار امری
دیگر پس انچه از واجب در ذهن در اید و مطابق ذات بذاته باشد مفهوم موجود باشد
با هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم ان مانند شی یا امری دیگر که ممیز شی
باشد چنانکه عینیت وجود در واجب مقتضی ان است عینیت وجود مقتضی ان است
که واجب موجود باشد و پس نه شی موجود باشد و الا شی زاید بود بر وجود و این منافی
عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که موجود بر او محمول شود البته چیزی باشد که وجود از
خارج با و ضم شده باشد پس او شی موجود باشد نه موجود تنها و واجب الوجود موجود
تنها است و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاته او در ذهن حاصل شود بدون اعتبار
امر دیگر پس کنه واجب باشد پس انکه گفته اند واجب را ماهیتی نیست یعنی
ماهیتی بغیر از وجود نیست و انکه گفته اند کنه واجب متعقل نتواند شد یعنی حقیقت

ور متعقل نشواند شد و حقیقت اخص از ماهیت است چه ماهیت هرگاه موجود باشد
در خارج حقیقت باشد پس مراد این است که کنه واجب بنحوی که موجود است در خارج
در ذهن حاصل نشواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه موجود بما هو موجود
حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاته باید که ماهیت او باشد چه ماهیت هر
چیز آن است که از ذات او بذاته در ذهن حاصل شود لیکن مقدم حق است نتیجه
دهد که پس تالی حق باشد و هو المطلوب فصل چهارم در ذکر بعض از خواص
واجب الوجود یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکیب است مطلقا خواه ترکیب
واجب از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب از غیر بسبب آنکه ترکیب
منافی وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود لا اقل با جزا
مرکب و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود است و اما ترکیب غیر از واجب بسبب
آنکه ترکیب حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزا است بآن دیگر بر وجهی که دور نشود چه
اگر اجزا همه بهم محتاج نباشد بالضرورة مرکب حقیقی بهم نرسد اما اگر هیچیک محتاج
نباشد بآن دیگر کالحجر الموضوع بجنب الانسان فظاهر و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگر نباشد
مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم لیکن جسم محتاج نیست بسواد این نیز ظاهر
است چه مثال اینها صفت و موصوف باشد نه مرکب حقیقی مرکب حقیقی مانند سریر
باشد چه ماده سریر که قطع خشب است بجهت آنکه ماده سریر باشد محتاج است بهیئات
سریر و هیئات سریر بنا بر آنکه عرض است محتاج است بقطع خشب پس اگر چیزی
مرکب باشد از واجب الوجود ترکیب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن
منافی وجوب وجود است و یکی دیگر از خواص واجب آن است که در و بالقوة نشواند بود چه
مراد از قوة عدم چیزی است از شیئی که در شان آن شیئی باشد وجود آن چیز برای او پس قوة

مستلزم عدم باشد

مستلزم عدم باشد و واجب الوجود عین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالضرورة عدم
که مناقض اوست در و نشواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نشواند بود
چه حادث لا محاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نشواند بود چه نقص بالضرورة
مستلزم عدم است فصل پنجم در ذکر بعض از احوال علل و بیان امتناع دور و تسلسل
و بطلان ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج باشد بشیئی دیگر در
وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت وجود اگر مفید
وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد غایت خوانند و فاعل اگر
مقارن شعور و اراده باشد مختار گویند و الا مضطر و غایت نشواند بود مگر نظر بفاعل
مختار و گاه باشد که افادهٔ وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری یا بوجود و عدم
امری هر دو اول را شرط و دوم را رفع مانع و سیوم را معد گویند و علت ماهیت را
ماده گویند اگر ماهیت بآن بالقوه باشد چون قطع خشب پیش از ترکیب نظر بسریر و
اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیئات نسبت بسریر و اگر شیئی محتاج باشد
بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و هم چنین الی غیر النهایة این را تسلسل گویند
پس تسلسل مترتب بود از امور غیر متناهیه باشد و اگر شیئی محتاج باشد بعلتی و آن علت
محتاج باشد بمعلول بی واسطه آن را دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد دور مضمر گویند
پس دور توقف شیئی باشد بر چیزی که موقوف باشد بهمین شیئی و دور و تسلسل هر دو
ممتنع باشد اما دور ظاهر البطلان است بسبب آنکه مستلزم است مر تقدم شیئی را بر نفس
خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و یا بمراتب اگر مضمر باشد و تقدم شیئی بر نفس خود بدیهی
البطلان است و اما تسلسل بسبب آنکه مستلزم است مر وجود سلسله را که اجزا آن
سلسله غیر متناهی باشد و هر گاه ام از اجزا سلسله علت باشند و هم معلول بخلاف

فی بعض نسخه

معلول اخیر که معلول است و علت نیست پس در آن سلسله دو سلسله اعتبار توان کرد یکی سلسله که همه اجزاء وی علل شوند و دویم سلسله که همه اجزای وی معلولات باشند و سلسله دویم زاید باشد بر سلسله اول بیک جزو که آن معلول اخیر باشد پس ما را رسد که تطبیق کنیم سلسله اولی را بسلسله دویم باین طریق که جزء اخیر سلسله اولی را بازای جزء اخیر سلسله دویم فرض کنیم پس واقع شوند بجزو همین فرض هر جزوی از اجزای سلسله اولی در برابر جزوی از سلسله دویم بنا بر ترتیبی که واقع است در میان اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسله اولی منتهی شود والا لازم آید که در برابر هر جزوی از سلسله دویم جزوی از سلسله اولی باشد و حال آنکه سلسله اولی کمتر بود بجزء واحد پس تساوی ناقص و زاید لازم آید و آن بدیهی البطلان است پس واجب منتهی شدن سلسله اولی و چون سلسله اولی منتهی شود لازم آید تناهی سلسله دویم چه زیاده دویم بر اول نبود مگر بجزء واحد و زاید بر متناهی بقدر متناهی که جزو واحد است بالضرورة متناهی باشد پس بطریق استثنائی گوئیم اگر تسلسل جایز باشد جواز تساوی زاید و ناقص لازم آید لیکن تساوی زاید و ناقص ممتنع است نتیجه دهد که پس تسلسل ممتنع است و هو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم در واجب و ممتنع چون هر دو مستند بذات اند پس مستند بغیر ذات نتوانند بود چه اگر ذات کافی نبود هیچکدام ذاتی نباشند و اگر کافی بود پس از استناد بغیر تحصیل حاصل لازم آید پس وجوب و امتناع این مستند بالغیر نتوانند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس لابد است در حصول وجود و عدم برای وی از علتی ورای ذات والا ترجیح بلا مرجح لازم آید و بطلان ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را نیز در وی خلافی نیست و لابد است از خصوصیتی در علت را با معلول خود از میان سایر ممکنات والا ایجاد آن ممکن خاص بدون ممکنات دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز قریب ببدیهی است چه ترجیح

اللهم وصل على محمد سید الانام و آله البررة الکرام

چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار بطلانش بدیهی است و کسی را خلافی نیز نیست و در فاعل مختار بتوهم آنکه اراده کافی باشد و محتاج بمرجح دیگر نباشد بسیاری از مردم خلاف کرده اند بتخصیص اشعری و اتباعش لیکن آن نیز ظاهر البطلان است چه تعلق اراده با احد المتساویین بدون آن دیگر ترجیح بلا مرجح است که بدیهی البطلان و متفق علیه است پس بطلان ترجیح بلا مرجح بنا بر استلزام او مر ترجیح بلا مرجح را و چون بطلان ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر یا بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد و او را علت مستقله گویند و یا بنا بر آنکه جمیع امور موقوف علیها همه حاصل باشد و او را علت تامه گویند لا محاله واجب شود وجود معلول و جایز نیست تخلف معلول والا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد کردن معلول در یک وقت و ایجاد کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود بدون مرجحی و مناسب این مقام است ذکر شبهه که بعض از طلبه را گاه باشد که دامن گیر خاطر شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یعنی بلا داعی مطلق محال است لیکن ترجیح مساوی یا مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر یا مساوی باشد با آن جایز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دویم که مرجح هست لیکن مساوی یا مرجوح است و فاعل مختار تواند که باراده خود اختیار مرجح مرجوح کند و تعلق اراده با احد الشیئین است بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا مرجح نباشد و گاه باشد که تائید این شبهه کنند بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح از اکثر مردم واقع شود چه بسیار باشد که شخص قصور رجحان تقدیم صلوة را مثلا در اول وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول بمباحات شود و ازین قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و اجتناب از واجبات که از بسیاری مردم صادر شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و این جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون ترجیح مرجوح واقع باشد لا محاله جایز باشد چه وقوع موقوف است بر جواز لا محاله و دفع شبهه آنست که گوئیم مرجوحیت داعی هرگاه نظر باراده

فاعل باشد تعلق اراده بود بالضرورة محال باشد و اگر مرجحیت در نفس الامر باشد بالنظر باراده فاعل پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و از محل نزاع خارج باشد چه لازم مستلزم محال و بطلان رجحانیت که ملحوظ بالنظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر بنفس الامر با مرجحی دیگر در ان فاعل و وقع ما فیه نیز از ان تجویز دفع شبهه کفته شیخ معلوم است الکل بجهت تسلی اوهام عامه در دفع شبهه قوی تر ترجیح مرجوح کوئیم ان که مرجوحیت تاخیر صلوة مثلا و راجحیت تقدیمش نظر به عاقل باشد من حیث انه فاعل بجهتش ان است که در انسان مبادی فعل بسیار است اما انسان مرکب از القوی است و هر قوتی در وی مبدا فعلی مثلا قوت شهوت در انسان مبدا افعال شهویه است و قوت غضب مبدا افعال غضبیه و قوت عقل مبدا افعال عقلیه و قوت وهم مبدا افعال وهمیه الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث هو متوهم فاعل علیحده و علی هذا و رجحان تقدیم صلوة و هم چنین مرجوحیت تقدیم و تاخیر نسبتش در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب لذت و همیه علی هذا ازین حیثیت که طالب لذت وهمیه است تاخیر صلوة در نظرش راجح است و تقدیمش مرجوح پس او ازین حیثیت که اختیار تاخیر صلوة و اشتغال بمباحات و ملاهی نموده اختیار راجح نموده نه مرجوح و هم چنین ارتکاب محرمات و ترک واجبات چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب الشهوة واللذة الوهمیه است اختیار امر راجح کرده اگر چه آن امر در نظر عقل وی مرجوح بوده باشد و اشاعره در ترجیح بلا مرجح متمسک شده بر رغیفین جایع و طریقی هارب و جواب شان آن است که معتبر رجحان و مساوات است که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت شروع بالفعل بوده باشد و مساوات رغیفین و طریقین در نظر آکل و هارب در وقت شروع با کل و سلوک ممنوع است و فرض مساوات در نفس الامر یا در نظر غیر فاعل یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بالفعل دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل در حین شروع بالفعل بلکه رجحان ان حاصل نشود شروع بالفعل بلکه از رجحان ممتنع باشد چنانچه معلوم است بالبدیهه و چون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر معلول متقدم بحسب زمان نتواند بود بلکه تقدمش بالذات خواهد بود و اثرا

اللهم وفقني لاتمام كتب ... الکرام

واثر التقدم بالعلیه نیز کویند و معنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه مقدم موجود بوده باشد و مقدم موجود باشد و هنوز تاخر در مرتبه وجود مقدم متاخر موجود نشده باشد اگر چه در زمان وجود مقدم متاخر نیز باید موجود باشد و این تقدم راجع شود بحکم عقل بر تقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد مثالش تقدم حرکت ید بر حرکت مفتاح چون هر دو در یک زمان باهم محسوس شوند اما عقل حکم کند بانکه تا ید حرکت نکند مفتاح حرکت بوجود نیاید و هر گاه حرکت مفتاح بوجود آمد حرکت ید بوجود آمده باشد مثلا توان کفت که چون ید حرکت کرد مفتاح حرکت کرد و نتوان کفت که چون مفتاح حرکت کرد ید حرکت کرد و علت ناقصه تواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر باثنین و فاعل غیر مجتمع بشرایط نظر بمعلول و ماده مثل قطع خشب نظر بمعلول مرکب مثل سریر اما علت ناقصه را از جهت محتاج الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول غیر تقدم زمانی و اثر التقدم بالطبع کویند و معنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه مقدم موجود باشد و تواند بود که مقدم موجود باشد و هنوز تاخر در زمان وجود مقدم متاخر موجود نباشد و در تقدم زمانی اینمعنی معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمی است که متقدم با آن تقدم با متاخر جمع نتواند شد چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح و محمد نبینا و اله علیهم السلام و در تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع اینمعنی معتبر نباشد چه متقدم و متاخر در ان دو تقدم باهم جمع شوند و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و دوم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون تقدم عام بر خاص در ذهن و در این دو وجه نیز متقدم و متاخر باهم در وجود مجتمع شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و متکلمین تقدم اجزاء زمان چون تقدم دی بر امروز را التقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی را منحصر در

در زمانیات سازند با وجود اشتراک هر دو در عدم اجتماع در وجود و مطلق تقدم را بخشش نوع
خوانند و این خالی از تکلف نبود بلکه حق آنست که مصداق این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود
است غایتش این معنی در اجزای زمان بالذات و بی واسطه باشد و در زمانیات بالعرض و بواسطه

فصل ششم در معنی حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات بباید دانست که حدوث مسبوق
بودن وجود است بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم مطلق و قدیم یعنی موجود
غیر مسبوق بعدم مطلق منحصر است در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادثند و مسبوق بعدم مطلق
و دلیل برین آنست که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلق موجود خواهد بود با قطع
نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم باشد موجود علی الاطلاق نخواهد
بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر معدوم نباشد
پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود و چون با قطع نظر از غیر که
معدوم باشد وجودش از غیر باشد لامحاله و این وجود از غیر مسبوق باشد بر عدم با قطع نظر
از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم نمیبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود والا تحصیل
حاصل لازم آمدی پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلق قبول وجود از غیر نتواند کرد
و حال آنکه ممکن قبول وجود نکند مگر از غیر پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر ممکن مسبوق
بعدم نبودی قابل وجود از غیر نخواهد بود لیکن قابل وجود هست از غیر لامحاله نتیجه دهد
که پس ممکن مسبوق است بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد بعدم حادث باشد چه مراد از
حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و چون عالم نیست مگر مجموع ممکنات پس عالم
نیز حادث باشد وهو المطلوب و هیچکس را نزاعی نیست در آنکه حدوث بمعنی مسبوقیت
وجود است بعدم مطلق اما نزاع درین است که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود
عالم چه قسم از اقسام تقدم است که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدم بالذات

است که قسم سادس

بالذات است که قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی تقدم اجزای زمان است بعضی بر بعض
و حکما چون تقدم اجزای زمان را نیز تقدم زمانی خوانند و تقدم زمانی را مطلقا مستلزم زمان
گویند نتواند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از باب تقدم زمانی باشد که متقدم جمع نتواند
شد با متأخر در وجود چه عدم اجتماع در وجود که منشائش غیر قار الذات بود نسبت مخصوص است
بزمان و حرکت مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلان
است و از حکما صریحا منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام تقدم است
و آنکه در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم عالم را بر وجود تقدم ذاتی دانند غلط است چه تقدم
ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیة است و آن تقدم علة تامه است بر معلول پس چون تواند بود که عدم
عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه ایشان چون نفی تقدم زمانی از عدم سابق کنند پس عدم
سابق را زمانی ندانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم متقدم بر وجود را عدم ذاتی
دانند نه زمانی نه آنکه تقدمش بالتقدم ذاتی دانند و این هذا من ذاک و آنچه از کلام
شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود از قسم تقدم بالطبع باشد
که تقدم بالطبع تقدم محتاج الیه است بر محتاج و شکی نیست که عدم ذاتی ممکن موقوف علیه
وجود غیر است چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانکه
دانسته شد **فصل هفتم** در سبب احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویت ذاتیه بدانکه
علما اختلاف کرده اند در سبب احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین
بر آنند که امکان سبب است در حاجت ممکن بعلت و اکثر متکلمین بر آنند که سبب حدوث است
نه امکان و جمعی از متکلمین گویند سبب مجموع امکان است با حدوث و بعضی دیگر گویند
امکان است بشرط حدوث و حق مذهب اول است چه ممکن آنست که وجود و عدم هر دو
نظر بذات وی مساوی باشد پس لامحاله در رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی و مراد از

اسند الی العلم

از علت نیست مگر ترجیح وجود یا عدم و این احتیاجی بمرجح حاصلست ممکن را بمجرد فرض فعلیت
وجود یا عدم خواه حادث باشد و خواه نه پس اعتبار حدوث را درین معنی مدخلیتی نتواند بود
نه بر سبیل استقلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر حدوث
را در حاجت ممکن بمرجح دخلی بودی هر اینه ممکن غیر حادث بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح
نبودی لکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم محتاج است بمرجح نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت
ممکن بمرجح دخل نباشد و درین موضع سوال کنند که کاهر ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج
بودی بمرجح که نسبت وجود و عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این لازم نیست چه ممکن
آنست که هیچکدام از وجود و عدم ضروری وی نبود نه آنکه هر دو نظر بوی مساوی باشد
پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر بذات ممکن و آنکه بسر حد ضرورت رسد و بمجرد
اولویت وجود موجود شود بدون حاجت بعلتی چه تساوی چون مفقود است ترجیح بلا مرجح
لازم نیاید و جوابش آنست که گوئیم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود نتواند شد خواه
اولویت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر باین معنی که ممکن که علت تام دارد تا از
جانب علت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد اگر چه فرض کنیم که وجودش اولی
باشد اولویتی ناشی از علت و دلیل بر این آنست که گوئیم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود
تواند شد عدمش با وجود اولویت وجود اگر جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم
آید که اولویت مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مگر آنکه
عدم جایز الوقوع جایز الوقوع نباشد و اگر عدم جایز الوقوع باشد پس با وجود جواز
عدم واقع شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود بر تقدیر
تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو را مساوی باشند چه اولویت مفروضه چون در جانب
ذات ممکن ماخوذ شد و تردید جواز عدم و عدم جواز عدم در ممکن که اولی است

وجودش واقع نشود

وجودش واقع نشود پس آن اولویت مرجح نتواند شد و اگر اولویتی دیگر فرض کنی و همچنان الی
غیر النهایه بنابرین که اولویت امر اعتباریست و تسلسل در اعتباریات جایز گوئیم ممکن با جمیع
اولویت غیر متناهیه وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست اولویات وجوب باشد و اگر
جایز است ترجیح بلا مرجح لازم آید و تقریر این دلیل بطریق قیاس استثنائی آنست که اگر اولویت در
موجود شدن کافی بودی هر اینه وقوع عدمش جایز نبودی و الا ترجیح بلا مرجح لازم آمدی
اما چون ممکن است نه واجب وقوع عدمش جایز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن
ممکن کافی نیست و چون ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی
از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد ممکن تا واجب نشود وجودش بعلتی موجود نتواند
شد و این است معنی قول حکما الشیء ما لم یجب لم یوجد و چون دانستی که علت حاجت ممکن بعلت
امکان است نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکن است و بموجود شدن ممکن امکان از ماهیت او
منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم هر دو نظر بذات وی
مساوی باشند پس ممکن همچنانکه در ابتدائی وجود محتاج است بعلت در بقای وجود نیز محتاج
باشد بعلت بلکه وجود دم بدم و نو بنو از علت بر وی فایض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود
پس در هر دم که وجود بروی بروز کند باید که از علت فایض شود پس ممکن همیشه مستغرق
باشد در حدوث چه وجود او نا فانا حادث شود از علت غایتش در اصطلاح وجود را
که مسبوق بوجود دیگر باشد بر سبیل اتصال حدوث نگویند اما در حقیقت حدوث
باشد چه وجود درین آن مخصوص بعینه در آن سابق نبوده پس فی الحقیقه وجود در
هر آن مسبوق باشد بعدم خود و مبدء حقیقی وجود اگر یک نفس افاضه وجود نکند عالم
بالمره معدوم مطلق شود نعم ما قیل بمحض التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر ناز
کند از هم فرو ریزند قالبها و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند ممکن را در بقا

محتاج بعلت ندانند و از روی جهل و نادانی گویند لو جاز علیه العدم لما ضرّ عدمه وجود العالم و آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه مردن بنّا و کوزه‌گر مثلا سبب انعدام خانه و کوزه شدی و جواب این است که بنّا و کوزه‌گر و جمیع اهل صنعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی وجود خانه و کوزه و سایر اجسام صنعتیه نیستند بلکه علة فاعلی حرکاتی اند که آن حرکات علة معدّه فیضان صور وجودات است از واهب الصور و الوجود بر آن اجسام و انعدام علة معدّه موجب انعدام معلول نیست و بر آن جماعت مفسده عظیم لازم آید که بهیچ چیز منتفع نشود و آن چنانست که لازم آید که ایشان اثبات واجب الوجود نتوانند کرد چه برین تقدیر تواند بود که سلسله علل منتهی شود بممکن قدیم و او را بنابرین که حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر بالآخره چنین ممکنی راضی شوند شریکه الحق و اثبات صفات کمال برا روی نتوانند کرد چه نفی شریک و سایر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

فصل هشتم در اثبات واجب الوجود

برهان قاطع برین مطلب که اعظم مطالب و اهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق یکی موقوف بابطال دور و تسلسل و دیگری غیر موقوف بآن و ما از هر دو طریق برهانی که اقوی و اهم و اوضح براهین آن طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق اول آنست که گوئیم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود را لابد است از علتی موجود چنانکه ثابت شد و آن علت نیز اگر ممکن باشد محتاج است بعلتی دیگر و این علت دیگر اگر عین ممکن اول باشد باین معنی که دو ممکن باشند که هر یک علت وجود آن دیگر باشد دور لازم آید و اگر ممکن ثالثی باشد آن نیز محتاج باشد بعلتی پس اگر در مرتبه از مراتب علت برگردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم آید هرچند مرتبه سابقه بعید باشد چه علت علت علت است لا محاله و مقدم بر مقدم مقدم و بیشتر دانستی که

هرچند واسطه

که هرچند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده بیشتر خواهد بود و اگر در هیچ مرتبه از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر النهایه و اصلا منتهی نشود تسلسل لازم آید و محالیت دور و تسلسل هر دو سابقا معلوم شد پس واجب است منتهی شدن سلسله علیت بموجودی که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود و موجود که ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود منحصر است در واجب الوجود چه دانستی که موجود منحصر است در واجب و ممکن پس هرگاه ممکن نباشد لا محاله واجب خواهد بود پس واجب شد وجود واجب الوجود بسبب آنکه ضروریست وجود ممکن الوجود و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوئیم هرگاه ممکن الوجودی موجود باشد بنابر بطلان دور و تسلسل لابد است که واجب الوجود موجود باشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارت دیگر اگر واجب الوجود موجود نباشد بنابر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است تقریر دیگر بنابر موجود بودن ممکن هرگاه دور و تسلسل باطل باشد واجب الوجود موجود باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارت دیگر بنابر وجود ممکن اگر واجب الوجود موجود نباشد دور یا تسلسل جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جایز نیست نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس اقترانی مرکب از متصلات گوئیم هرگاه ممکن موجود باشد سلسله عللش متناهی باشد لاستحالة التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد واجب الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هرگاه ممکن موجود باشد واجب الوجود موجود باشد بعبارت دیگر هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت سلسله عللش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور و التسلسل و هرگاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هرگاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب الوجود موجود باشد و هو المطلوب

واما تقریر برهان بطریق دویم یعنی طریق غیر موقوف بر بطلان دور و تسلسل اینست که گوئیم اگر
واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد خواه دور و تسلسل باطل باشد خواه نه چه
مجموع ممکنات موجوده بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود واحد حقیقی علیحده خواهد بود باین
معنی که صورت و یا هیئتی و بالجمله جهت وحدة حقیقیة قایم باشد در خارج باو مانند هیئت سریر
و یا مجموع ممکنات موجوده موجود واحد حقیقی علیحده غیر کثرت و احد نخواهد بود باین معنی که هر مجموع
من حیث المجموع جهت وحدة حقیقیه بحسب خارج قائم نباشد مانند عشره و جهت وحده و عسکر واحد
وصف واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد حقیقی علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن
باشد نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم واجبست و چون ممکن باشد و موجود بود لا محاله محتاج باشد
بعلتی و چون واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی از
اجزای او خواهد بود و یا خارج از او و چون سخن در علت مستقله است چه مراد علتیست که وجود ممکن
باو واجب شود تا موجود تواند شد و آن نیست مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی
از اجزای وی باشد چه علت مستقله مجموع لا بد است که علت هر یک از اجزای باشد و لازم آید که آن
یکی از اجزائی که علت مجموع است علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود
نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات است چه خارج
از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و مفروض عدم واجبست و اگر مجموع ممکنات
من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد و علتی علیحده نطلبد بلکه نباشد در
خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه که هر یک علت است مر دیگری را الی غیر النهایة و محتاج نبود
تحقق این مجموع که من حیث المجموع موجودیست اعتباری مگر بتحقق نفس آحاد غیر متناهیه که
متحقق است هر یک بتحقق دیگری و این مجموع بمعنی نفس آحاد یعنی معروض هیئات اجتماعیه
بدون نفس هیئة اگر چه در خارج موجود است علیحده اما موجود واحد علیحده نیست چرا که

جهة وحدتش

جهة وحدتش که هیئات اجتماعی است امری است اعتباری متحقق در ذهن نه در خارج بلکه در خارج
نیست مگر نفس آحاد که معروض این امر ذهنی است پس نفس آحاد موجود باشد در خارج بوجودی
که غیر وجود هر یک از آحاد است و عین وجودات آحاد این وجود لا محاله وجودیست علیحده
غیر وجود هر یک از آحاد اما وجود واحد نیست بلکه وجود کثیر است و محتاج نیست بعلتی غیر از
علل آحاد و علل آحاد متحقق است با آحاد چه مفروض این است که هر یک از آحاد علت
دیگری باشد و این وجود یعنی وجود مجموع آحاد که مرکب از وجودات آحاد است اگر چه از این
حیثیت که عین وجودات آحاد است محتاج بعلتی غیر آحاد نیست اما بجهت اینکه واجب نشود
تا موجود تواند شد محتاج هست بعلتی غیر از آحاد چه نفس آحاد علت وجوب این وجود نتواند
شد چه وجود هر یک از این آحاد اگر چه واجب است بوجود علت خود و ممتنع است عدمش با وجود
علت خود اما مجموع آحاد ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب اینکه هر یک از آحاد
اگر چه ممکن است و هر ممکن جایز العدم اما چون علتش که یکی دیگر از آحاد است فرضا موجود است
پس عدم آن یک ممتنع است بخلاف عدم همه آحاد چه فرض عدم همه آحاد فرض عدم معلول است
با عدم علت و این فرض هرگاه علت ممکن باشد لا محاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله که هر یک
از آحادش ممکن باشد جایز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم مجموع ممکنات این چنین
است یعنی عدم سلسله ایست که هر یک از آحادش ممکن است پس جایز باشد و چون عدم
مجموع ممکنات جایز باشد وجودش لا محاله واجب نباشد و در حالتی که وجود ممکن باو واجب
نشود موجود نتواند شد و هیچ یک از آحاد این سلسله علت وجوب وجود این سلسله نتواند
شد چه وجود این سلسله عین وجودات آحاد است پس اگر احد از سلسله علت وجوب جمیع
وجودات آحاد این سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود
خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند که علت وجوب

وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین احاد و وجودش نیست مگر عین وجودات احاد
وهریک از احاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن باشد و چون ممکن باشد علت وجوب وجود
خود نتواند شد اگر گویند چرا نتواند بود که علت وجوب وجود سلسله مجموع احاد ما عدا
معلول اخیر باشد و این مجموع ماعدا چون غیر مجموع احاد باسرها است بسبب اشتمال احاد باسرها
بر معلول اخیر بخلاف ماعدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشده باشد بلکه جزو سلسله
علت مجموع سلسله باشد و چون این اجزا امور متعدده اند و هریک علة وجوب دیگری لازم
نیاید که یکی از اجزای سلسله واجب لذاته باشد جواب گوئیم که چون این امور متعدده همه
ممکن اند و علل و معلولات پس عدم هریک اگرچه با فرض وجود دیگر ممتنع است لیکن عدم
همه با هم جایز است و هرگاه عدم همه با هم جایز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جایز
خواهد بود و چون عدم جمیع احاد سلسله باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند شد
پس علت وجوب وجود سلسله موجودی باید خارج از سلسله و موجود خارج از سلسله
جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود نباشد هیچ ممکنی موجود نتواند
شد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر واجب الوجود موجود نباشد هیچ ممکن موجود نباشد لیکن
ممکن البته موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است فصل دوم در نفی شریک از واجب
الوجود بدانکه واجب الوجود را شریکی نتواند نه در ماهیت و نه در وجوب وجود اما در ماهیت
بسبب انکه مشارک در ماهیت یا مجانس باشد یا مماثل چه ماهیت مشترکه اگر تمام حقیقت هر
دو بود مشارکین متماثلین باشند و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعض حقیقت
مشترکه یا جنس باشد یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس پس بهر طریق مشارکین در بعض
حقیقت ماهیت متجانسین باشند پس اگر واجب الوجود را مشارکی باشد در ماهیت و ان
ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود لازم اید که واجب الوجود را جنس باشد و هر حقیقت را

را که جنس یا...

که جنس باشد لامحاله فصلی نیز باشد چه جنس چون بعضی از حقیقت است و مشترک است
میان هر دو پس لامحاله ~~فصلی نیز باشد چه جنس~~ و در حقیقت هر فردی جزوی دیگر باید که
مشترک نبود بلکه مختص بان فرد بود و امتیاز فردین از یکدیگر لامحاله بان جزو باشد و مراد
از فصل نیست مگر جزو مختص ممیز پس لازم اید که حقیقت واجب الوجود مرکب از جنس و فصل بود
و ترکیب مطلقا در واجب الوجود محال است بسبب انکه مرکب محتاج باشد باجزا و جز غیر کل است
بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است چنانکه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه بین
الواجبین تمام حقیقت هر دو بود و چنین ماهیت را ماهیت نوعیه گویند پس هریک از واجبین
محتاج خواهد بود در وجود خود که ممتاز است لامحاله از وجود ان دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در
وجود واجب الوجود نتواند بود و ازینجا معلوم شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت
باشد چنانکه وجوب وجود عین حقیقت اوست و اما این که واجب الوجود را شریکی در
وجوب وجود نیست بسبب انکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست پس
اگر دو واجب الوجود باشند حقیقت وجود مشترک باشد میان هر دو و حقیقت مشترکه میان
دو چیز یا جنسی باشد و یا نوعی و بر هر تقدیر ترکیب واجب لازم اید چنانکه گذشت و تقریر
این برهان بطریق قیاس استثنائی انست که گوئیم اگر واجب الوجود را شریک بودی هر اینه
مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس او را شریک نیست و هو المطلوب ولا بد است در تنقیح
از ذکر شبهه این گونه و دفع عنوان ان و ان چنانست که کسی گوید معنی عینیت وجود در
واجب نیست مگر انکه نفس حقیقت واجب منشا انتزاع وجود بود بدون مصاحبت امری
زاید از ذات نه انکه در خارج حقیقی باشد وجودی که عین ان حقیقت باشد پس
بنابرین تواند بود که در خارج دو حقیقت تمام مختلف بتمام ماهیت باشند که هریک بنفسی
ذات خود منشا انتزاع وجود شوند و وجود بنحو مکرر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو

تواند بود که حقایق مختلفه بالازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت مشترکه بحسب خارج لازم
نباشد و ترکیب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه و قوم چون در مسئله عینیت وجود واجب باین
اکتفا کرده اند که وجود در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور و دفع این شبهه بر ایشان بغایت
مشکل شده و ما چون بتوفیق الله تعالی و فضله متفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب آنست که وجود
در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت واجب عین مفهوم وجود منتزع باشد
در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم و دفع این شبهه بر ما بغایت آسان شده و تقریرش آنست که گوئیم چون
ماهیت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود نیست مگر معنی واحد منتزع که
از دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت لازم آید که ماهیت واحده تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام
ماهیت باشد و این بدیهی البطلان است والحمد لله علی فضله **فصل دهم** در صفات واجب الوجود
بدانکه واجب الوجود را دو گونه صفات است که زبان شرع پاک ناطق شده و عقل نیز دلالت
بر آن کرده **قسم اول** در صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه بغیر نسبت
اگرچه عارض تواند شد یعنی (اضافه) بعض از آنها را مانند قدرت و علم و اراده و مشیت و اختیار و سمع
و بصر و حیوة و کلام اما معنی قدرت توانائی است بر ایجاد اشیاء بر وفق علم و اراده و لازم
این معنی است آنکه اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند پس اگر چیزی را همیشه خواهد و کند و یا هرگز
نخواهد و نکند منافی قدرت نباشد و فاعل نسبت بصفت قدرت فعل و ترک هر دو
نظر باو مساوی باشند و تا خواهش بیک طرف ضم نشود رجحان نیابد و قدرت واجب تعالی
عام است یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه ممکن اگر جایز الوقوع نباشد ممکن نباشد
و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بمرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب الوجود پس
همه ممکنات مقدور او باشد و اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاج است بمرجح و مرجح لازم
نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح فاعل بالطبع باشد که

بغیر لمه

نسبت او بفعل

که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد مانند نار نظر باحراق مثلا جواب گوئیم که فاعل بالطبع
چون ممکن است در وجود خود محتاج است بمرجحی که لامحاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول او مقدور
واجب الوجود باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد مثلا نار را ایجاد کند تا احراق کند و اگر نخواهد
ایجاد نار نکند و احراق بفعل نیاید پس احراق که معلول نار است مقدور واجب باشد و اما مراد از علم
ادراک جمیع اشیاء است خواه کلی و خواه جزئی و خواه مجرد و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود
و اما مراد از اراده علم است بمصلحت فعلی یا بمفسده فعلی که بسبب آن خواهش بفعل یا ترک بهم رسد
و اما مشیت خواه مشیت بفعل و خواه بترک که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده بهم رسد و اما
اختیار بر گزیدن فعل است بر ترک یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما و در واجب
تعالی این هر سه صفت یعنی اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشند چه او غنی مطلق است
و قادر مطلق و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که راجع شوند بحال
مخلوقات پس همین که دانست مصلحت در وجود چیزی در وقتی که مصلحت مخصوص بآن
وقت بود البته خواهد فعل آن چیز را و اختیار فعل کند چه وجود معارض و منازع در شأن وی
متصور نباشد و تردد در امری روا نبود و این جمله که گفتیم بخلاف ماست که گاه باشد که
علم بمصلحت شیء داشته باشیم و خواهش بآن نباشد و گاه باشد که خواهش هم داشته باشیم و
اختیار نتوانیم کرد و نیز گاه باشد که علم بمصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار
بهم رسد و بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد اما سمیع و بصیر علمی است
متعلق بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و آنکه در شرع تخصیص
بسمیع و بصیر یافته بنابر آنست که چون سمع و بصر لطیفترین حواس است نسبتش بطریق
مجاز بواجب الوجود روا است بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و
اما مراد از حیوة صفتی است که مصحح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم با هو

جسم را صحیح نیست اتصافش بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن
حیوان بما هو حیوان صحیح است اتصافش بعلم و قدرت پس صفتی را که در حیوان هست صحت اتصاف
مذکور است حیوة خوانند و اما مراد از کلام قدرتیست متعلق بایجاد الفاظ و حروف که دلالت
کنند بر معانی که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه نفس الفاظ و حروف که در
لغت و عرف کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف صوتیست قایم بهوا نه معانی
الفاظ که قایم باشد آن معانی بنفس چه گاه باشد که معانی الفاظ قایم باشد بنفس کسی که تکلم
نتواند کرد لا محاله او را متکلم نتوان گفت پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثل کلام خدا است
لیکن نه کلامی که یکی از صفات واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از صفات است بمعنی تکلم است
و تکلم بمعنی قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و الفاظ کلام است بمعنی متکلم به و دلیل بر آنکه
کلام بمعنی متکلم به یعنی الفاظ مذکوره غیر صفت است آنست که الفاظ مذکوره بالبدیهه حادث
است هم بالنوع و هم بالتشخص اما بالنوع در وقت نزول و اما بالتشخص در وقت تلاوت و صفت
واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق شکل اول گوئیم که کلام بمعنی الفاظ
حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا
نتواند بود و چون معنی صفات مذکوره دانستی بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای
واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست که ثبوت این صفات کمال است برای موجود
بما هو موجود و مقابلات آن نقص است برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلوم است
که علم مثلا کمال و شرف است نظر بجهل و جهل نقص است نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است
نسبت بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت بمقابلها
و کلام نسبت بعی و شک نیست در صحت اتصاف موجود بما هو موجود باین کمالات یعنی
که حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین کمالات نیست بلکه گاه باشد که موجود لا

بما هو موجود

لا بما هو موجود بل بما هو ذو خصوصیة زایدة على الموجودیة قابل اتصاف باین کمالات نباشد
باینمعنی که موجود متخصص شده باشد بطبیعتی و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سایر کمالات
بود لیکن آن طبیعت و صورت لا محاله زاید باشد بر موجودیت پس هر موجودی که در وی هیچ
حیثیتی و جهتی نباشد بغیر از موجودیت لا محاله در او امری منافی اتصاف کمال نخواهد بود و واجب
الوجود موجود است بما هو موجود بدون خصوصیتی زایده بر موجودیت چه دانستی که حقیقتش عین
وجود است و ماهیت غیر وجود منتفی از و پس هیچ خصوصیتی دیگر در و نتواند بود چه همه خصوصیتها
فرع ماهیت زایده بر وجود است که در واجب منتفی است پس در واجب الوجود امری که منافی
اتصاف بکمالات باشد متحقق نتواند بود و پیشتر دانستی که هرچه ممکن باشد اتصاف واجب الوجود
باو واجب است اتصاف واجب الوجود باو و الا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه
باشد و آن محال است پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس بهیئت شکل اول
گوئیم واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هرچه موجود است بما هو موجود صحیح است اتصاف
او بکمالات وجود نتیجه دهد که پس واجب الوجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود و بعد از آن
گوئیم کمالات مذکوره صحیح است اتصاف واجب الوجود باو و هرچه صحیح است اتصاف واجب باو
ثابت است بالفعل از برای او نتیجه دهد که پس کمالات مذکوره ثابت است بالفعل برای واجب
الوجود و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات کمال در واجب الوجود دانستی و آن کمال
بودن این صفات است تو را باید دانست که ذات واجب در اتصاف باین صفات واقع است
بر اکمل انحاء اتصاف شی بصفت چنانکه واقع است بر اکمل انحاء اتصاف شی بوجود و تحقیق در اتصاف
آنست که ذات در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زایده بروی بلکه ذات
بذات خود متصف باشد بمفهومات این صفات باینمعنی که اثری که در غیر واجب تعالی مترتب گردد
بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مترتب شود آن اثر در واجب تعالی بذاته بدون حاجت بقیام

صفتی باو پس صفات واجب عین ذات او باشد چنانکه وجود عین ذات اوست و تقریر دلیل برین
مطلب بطریق قیاس استثنائی اینست که گوییم هرگاه عینیت صفت کمال باشد نظر بزیادتی آن
صفت باید که صفات واجب عین ذات او باشد لاستحالة النقص علیه تعالی لیکن عینیت صفت
کمالست نظر بزیادتی صفت بالبدیهه نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات او باشد و هو
المطلوب و ایضا ازین طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا حضوریست بسبب آنکه علم
حضوری یعنی حاضر بودن اشیا بنفس و ذات خود نزد واجب تعالی اکملست بالبدیهه از علم
حصولی یعنی معلوم بودن اشیا مر واجب تعالی را بسبب قیام صور اشیا بذات واجب تعالی و
بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم حصولی باید که علم واجب حضوری
باشد لیکن علم حضوری اکملست بالبدیهه نتیجه دهد که پس علم واجب حضوریست و هو المطلوب
و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است و قبل از ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات
واجب تعالی است و اما علم تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی بحصول صور اشیا در ذات
واجب تعالی و یا در ذات معلول اول و دوم بحضور ذوات اشیا قبل از ایجاد همچنانکه بعد از
ایجاد بنابر آنکه قبل و بعد زمانه نظر بواجب تعالی یکسان باشد و تصحیح این هر دو وجه یعنی
حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذوات قبل از ایجاد بغایت دشوار است و ما
که در مراد و سایر کتب علمیه خود تصحیح آن هر دو وجه کرده ایم و دفع مفاسد و اشکالات نموده
ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب هم نیست بتحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب
تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و اذعان باینکه جمیع اشیاء کلیه و جزئیه موجوده و مادیه قبل از
ایجاد و بعد از ایجاد معلوم واجب الوجود است بنحوی که لایق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل
شود از نظر ببرهان سابق در اثبات صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب
چگونگی کند کافیست اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد

که عین ذات واجب

اللهم و صل الله تعالی علی سید الانام و آله البررة الکرام

که عین ذات واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کیفیتش ظاهرست و اما اجمالی قبل از
ایجاد بیان کیفیتش اینست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم
باشیاء کثیره باشد پس پیش از تحصیل نیز صادق است که باشیاء کثیره معلوم است و توضیح این مطلب
بمثالی کنیم و گوییم کسی که عالم بیکی از علوم مدونه مثل علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه حاصل
شود که بآن ملکه علم بجمیع مسائل جزئیه نحو او را باشد بحیثیتی که اگر کسی سؤال از مسئله از مسائل جزئیه
نحو کند آن عالم بیقین داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصلست پس شروع کند در تقریر جواب و
حال آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن نبوده باشد بلکه چیزی او را حاصل
باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد باین جواب جزئی و سایر مسائل جزئیه و در اصطلاح علما
علم نحو عبارتست از آن ملکه و آن ملکه علمیست اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه پس تواند
بود که عالم نحوی را صورت هیچ مسئله جزئیه بالفعل در ذهن او حاضر نبوده باشد و مع ذلک عالم
باشد بجمیع مسائل نحو باین معنی که هر مسئله جزئیه که از وی پرسند جواب تواند گفت پس او عالم است
حقیقة بآن مسئله جزئیه و الا چگونه قادر بر جواب آن مسئله می بود و نسبت آن ملکه بآن مسائل
جزئیه نسبت علت تامه باشد بمعلولات چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود و وجود
ذهنی مسائل جزئیه از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیء کسی را حاصل باشد آن شیء نیز
او را حاصل باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمیست حاصل بسیط که عین
ذات اوست و آن علم اوست بذات خود همچنانکه ذات او علت جمیع اشیاست بحسب وجود خارجی
علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیاست بحسب وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود
را علم بذات خود حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیاست و علم بعلت مستلزم
علم بمعلول بلکه عین علم بمعلول اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود داریم و علت فعل
خودیم و حال آنکه علم تفصیلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد شد ما را حاصل نیست چگونه

تحلیل کرده

علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول باشد جواب آنکه ما بذات خود علت مستقله فعل
خود نیستیم بلکه تا دو امر از خارج بهم نرسد و هم چنین اسباب و آلات خارجیه دست بهم ندهد صدور
فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقله جمیع معلولات است و در علم بر فعلش که علم
بمعلولات است عین ذات او نه مستفاد از خارج و منزه از حاجت باسباب و آلات خارجیه قسم
دویم صفات سلبیه است و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائم
بمادة و لا بمجرد و لا مکانیا و لا زمانیا و لا بذی صورة و شکل و لا متحرک و لا بساکن و مثال ذلک و اینها
راجع شود بتنزیه واجب تعالی از هر چه لایق بجلال او نباشد و منافی باشد با واجب الوجود بودن او و
دلیل بر آن همین واجب الوجود بودن است چه همه این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم
امکان است و امکان منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و مثال
ذلک و هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتوانند بود و الا لازم آید که ذات واجب از
مقوله سلب یا اضافه باشد و حال آنکه سلب عدمی است و اضافه وجود غیر مستقل محتاج و ذات واجب
عین وجود است و غیر محتاج و آنچه درین مقام متعارف شده در کتب متکلمین ذکر مبحث رویت است
و تطویل عظیم در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند بجواز رویت باری تعالی در روز قیامت
مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفقند بر امتناع رویت مطلقا بنا بر آنکه تعلق
رویت بشئ مستلزم شکل و صورت و مکان و جهت و سایر صفات و لوازم جسمیت است که
در شان باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود چنانکه دانسته شد و اشاعره مضطر شده اند که
قائل شوند بجواز رویت بدون لوازم مذکوره و این معنی قائل شدن است بوجود ملزوم بی وجود لازم
و امتناع آن از جمله بدیهیات است و بعضی از ایشان بسبب شناعت این قول و قبح آن گویند که معنی
که معنی مذکوره در حقیقت رویت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلی است نهایت در قدرت الهی ممتنع
نیست که حالتی که سر عقول مؤمنان را ثابت است در روز قیامت که مشاهده نور و جلال الهی بقدر

معرفتی که هر کدام

معرفتی که هر کدام را حاصل خواهد شد یا شبیه آن حالت برای جارحه بصر مؤمنان نیز حاصل شود و از جهت
که برای بصر حاصل شود و آن حالت را رویت نام کنیم و این غایت توجیه مذهب اشعری است و این سخن مبنی بر اصل
فاسد ایشان است که قائلند بجواز ثبوت هر چیز برای هر چیز مثلا احجار را یا هر جماد را جایز دانند که عالم متبحر در
همه فنون علمیه باشد و جایز دانند که جسم کار عقل و عقل کار جسم کند و آب کار آتش و آتش کار آب
و اراده الهی را جزافی محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد اشیا
مدخل ندهند و فساد این اصل نزد عقلا اظهر من الشمس از آن فرعست و چون امر این مسئله در غایت ظهور است
اولی آنکه از تطویل در آن اعراض کرده شود و بالله التوفیق باب دویم در عدل و مراد از عدل
وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل حسن و جمیل و تنزه اوست از فعل ظلم و قبیح و با جمله همچنانکه
توحید کمال واجبی است در ذات و صفات عدل کمال واجبی است در افعال و مطلوب ازین باب در
چند فصل مبین گردد فصل اول در بیان حسن و قبح افعال بدانکه علما را اختلاف است درینکه حسن
و قبح افعال عقلی است یا شرعی جمهور امامیه و معتزله و حکما بر مذهب اول اند و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی
و مراد از حسن فعل آن است که فاعل آن فعل بسبب آن فعل مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبیح فعل آنکه
فاعل آن بسبب آن مستحق مذمت و تذمیم گردد و مراد از مدح و تعظیم و همچنین از مذمت و تذمیم
اعم است از آنکه از جانب خدا تعالی باشد یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آن است
که عقل تواند دانست محمودیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را اگر
چه شرع وارد بدان نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع را بتحسین فعلی و یا بتقبیح
فعلی اگر شرع بدان وارد شده باشد و بدانستن عقل جهات حسن و قبح را در بعضی دیگر از افعال و
محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و
قبح بالاستقلال دانسته شد بعضی دیگر که موقوف است بورود شرع نیز معلوم تواند شد یا آن بعضی
مذکور مثل تواند دانست که فعل فلان که امر شرع بدان وارد شده البته حسن است در نفس الامر که

اگر قبیح بودی و یا خالی جهات حسن و قبح هر دو بودی هر اینه قبیح بودی از حکیم طلب آن فعل و همچنین
فعلی که نهی شرع از آن وارد شده تواند دانست که مذموم است در نفس الامر و الا نهی از آن مذموم بودی
و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آنست که عقل را نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و
قبح در هیچ فعلی از افعال نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن و گاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن
اشتمال فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه خواه عقل آن جهت را تواند دانست و خواه نه و مراد از
شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهات نباشد بلکه حسن و قبح در افعال بمجرد امر و نهی شارع موجود شود پس
فعلی را که در شرع امر بآن وارد شده تواند بود که در همان وقت بعینه نهی از آن وارد شود و فعلی
را که نهی از آن وارد شده تواند بود که در همان وقت امر بآن صادر شدی و بنا بر عقلی بودن آن می این
تعاکس مذکور هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت متغیر شود بسبب تغیر در
مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود و در وقتی دیگر و بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون
اینجمله دانستی بدانکه حق مذهب اول است چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند عدل و صدق و هم
چنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا متفقند در این احکام
اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهور است غایتش دو اشکال عظیم وارد است که عمده در
تصحیح اینمذهب دفع آنهاست یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح سه معنی اطلاق میشود اول بمعنی صفت
کمال و صفت نقص دوم بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند و مخالفت غرض که مفسده گویند و عقلی
بودن این هر دو معنی مسلم است اما محل نزاع است سیم حسن و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب
و استحقاق عقاب است و این محل نزاع است لیکن عقلی بودنش مسلم نیست و جوابش آنست که صفت
کمال و نقص و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشند ناچار
شوند مذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد از آنکه ناشی از جانب خدای تعالی
باشند و یا از جانب عقلا و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب و عقاب با خود بسبب استحقاق

ثواب و عقاب

ثواب و عقاب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد
لازم آید ممدوحیت و مذمومیت عند الله نیز که معنی استحقاق ثواب و عقاب است چه هر چه مذموم باشد
یا ممدوح عقلا مذموم و ممدوح باشد در نفس الامر بسبب آنکه هر چه عقل بضرورت یا بنظر صحیح حکم کند
بآن اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید و این بالاتفاق باطل است پس ممدوح
و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر و هر ممدوح و مذموم در نفس الامر ممدوح و مذموم
عند الله و الا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب تعالی که
موافقت نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق اشکال دویم آنکه قضیه العدل حسن و
الظلم قبیح را حکما از مقبولات عامه که ماده قیاس جدلی است و اتفاق آرا بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه
شمرده اند پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند در آن مسموع نباشد و اتفاق
جمهور عقلا دلالت بآن نکند و جوابش آنست که ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم توقف آن
بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست غایتش مثل
این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاول اعمال
و مباشر افعال است صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست که موقوف
بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات مثل النار حارة و الشمس مضیئة
باعانت حواس منافی ضروری بودنش نیست کذلک احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی
منافی ضرورت نباشد و اما عد حکما قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست
مگر تجرد تمثیل مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخل دارند و باعتبار مصلحت و مفسده
در احکام مذکوره منافی ضروریت نشاید بود چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات
باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل اینمقدمه را در برهان و جدل هر دو باعتبار تواند
کرد و در هر کدام بجهتی علیحده در اینصورت که مصلحت و مفسده عامه در قضایای مذکوره مدخل داشته

باشد ممنوع دلالت اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورتی نیست و جوابش آنست که
لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه بسبب ضروری
بودن است چه هر کس رجوع بخود کند داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره
است اذ احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا غافل از آن باشند نیز ازیشان
صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند ضروری متصور نشود چه حکم بضرورت
نیز در ما نحن فیه ضروریست و ضروری محتاج بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه
نیست و بالله التوفیق اگر تطویلی شده بنابر آنست که مسئله ایست در غایت اهتمام و مبنی است
برای مسئله بثبوت اکثر مسائل کلام و کلام اصحاب درین مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام و چون
عقلی بودن حسن و قبح دانسته شد بباید دانست که احکام عقل بحسن و قبح بر پنج نوع است
سه نوع از اقسام حسن و دو نوع از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوبست و ندب و اباحت و اقسام
قبح حرمت است و کراهت و بیان این تقسیم آنست که هر فعلی که مذمت و تشنیع بر فعلش مترتب
شود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب شود واجب گویند و الا اگر بر فعلش مدح مترتب شود مندوب
والا مباح و هر فعلی که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد
والا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام را احکام شرعیه نیز گویند بنابر آنکه شرع مؤکد
یا کاشف آنها شود نه آنکه موجد آنها باشد چنانکه نفی لفظ عقل گویند و گاه باشد لفظ شرعیه را
تخصیص دهند بحکمی که محتاج بکشف شرع باشد فصل دویم در نفی شرور و قبائح
از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل حاکم است در حسن و قبح افعال بباید دانست که هر فعلی که
حکم کند عقل بر قبح وی ممتنع است صدور وی از واجب الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق
و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح محال است و ایضا
صدور قبیح از عالم بقبح یا با عدم حاجت بان قبیح است عقلا پس تجویز صدور قبیح از واجب مستلزم

تجویز ذم واجب

تجویز ذم واجب خواهد بود عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم واجب عقلا باین معنی که عقل بالضروره
جایز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب و همچنین کافه شرور من حیث انها شرور از واجب محال
باشد تقریر دلیل اول بطریق قیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ترجیح بلا مرجح
جایز بودی لیکن ترجیح بلا مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نیست و تقریر
دلیل دویم بقیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ذم واجب جایز بودی لیکن ذم
واجب ممتنع است عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است عقلا و همچنین کفر و معاصی قبیح
است عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی باشد تعذیب بدان
قبیح باشد عقلا و قبیح از و صادر نتواند شد پس تعذیب کفار و فجار از و واقع نتواند شد و چون
تعذیب واقع نتواند شد وعید که خبر داده است بتعذیب در روز قیامت کذب باشد و صدور
کذب از و محال و حال آنکه وعید واقع شده پس محال باشد خلق کفر و معاصی از واجب الوجود
تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب جایز بودی وعید بدان جایز
نبودی لیکن وعید جایز است بدلیل وقوع نتیجه دهد پس خلق کفر و معاصی از واجب جایز نباشد
نیز و همچنین اراده قبیح قبیح است بالضروره پس جایز نیست که خدا تعالی اراده کفر کند از کافر و اراده
معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده طاعت کرده از عاصی و از ناواقع شدن
ایمان از کافر و طاعت از عاصی مغلوبیت خدا تعالی لازم نیاید چو خدا تعالی ایمان از کافر و طاعت
از عاصی باراده کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم اگر بطریق حتم خواستی و واقع نشدی مغلوبیت
و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محالست چنانکه بیاید در فصل سیم در مسئله خلق اعمال و دفع شبهه جبر بدانکه
در افعال اختیاریه عباد سه مذهب است جبر و تفویض و امر بین الامرین جبر مذهب اشاعره است و
تفویض مذهب معتزله و امر بین الامرین مذهب حکما و جمهور علمای امامیه مشهور گویند بنده
را در فعل خود هیچ اختیار نیست بلکه فعل واقع است بخلق خدا تعالی و اراده وی بی واسطه

اراده عبد و گویند اراده بنده مقارن فعل است بی آنکه مدخلیتی داشته باشد در صدور فعل و این معنی اعنی
مقارنت اراده با فعل را بدون مدخلیت کسب نام کنند و فرق میانه فعل اختیاری و اضطراری چون
حرکت مرتعش بمجرد مقارنت اراده در اول و عدم مقارنت در ثانی کنند و ظاهر است که این معنی اعنی
مقارنت اراده با عدم مدخلیت و وقوع فعل است بمجرد خلق و اراده خدای تعالی جبر محض است و کسی که التزام
کند جبر را و بنده را در فعل خود مجبور داند و فساد این مذهب بغایت ظاهر است و الا التکلیف سفاهة
بودی و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب ممتنع بودی چه ایجاد فعل در کسی دیگر و التعذیب
وی بر آن فعل قبیح است عقلا و ایضا بالضرورة معلوم است مدخلیت اراده ما در فعل ما و این معنی که اگر
خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم بعدم خواهش خود این ضروریست که هیچ شبهه از خود دفع نتوان
کرد و معتزله گویند بنده مستقل است در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت اراده واجب در فعل بنده
بغیر از اینکه ایجاد کرده بنده را و صاحب اراده گردانیده که باراده خود علی سبیل الاستقلال هر چه خواهد
کند و هر چه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و اراده وی در حدوث مستند بامر خارج از وی باشد و
این معنی تفویض محض است یعنی خدای تعالی اراده فعل را به بنده مفوض گردانیده و با و واگذاشته و این
مذهب نیز باطل است چه خدای تعالی اعز است از آنکه ذره از ذرات موجود تواند شد بدون استناد
باراده وی لیکن بطلان این مذهب نظری است و دلیلش آنکه ثابت شد بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع
وجود ممکن بدون وجوب پس لابد است وجود فعل را از علة موجبة و العلة اگر ذات عبد باشد
بی جهت انضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف فعل معین از بنده مادام
موجود است سابقا و لاحقا و این خلاف واقع است و اگر ذات عبد در علیت فعل محتاج باشد بسوی امری
خارج از ذات پس عبد مستقل در ایجاد فعل نباشد و این خلف است پس تفویض و استقلال العبد باطل است
و چون جبر و تفویض هر دو باطل شد پس حق امر بین الامرین است چنانکه در احادیث ائمه طاهرین
واقع شده و بیان اجمالیش آنست که خواجه نصیر طوسی قدس الله سره در شرح رساله فرموده که اراده عبد

علت قریبه فعل است

علت قریبه فعل است و اراده حق علت بعیده وی اشعری نظر را مقصور بر علت البعید گردانیده قایل
بجبر شده و معتزلی نظر بعلت قریبه تنها نموده قایل بتفویض گشته و حق آنست که وقوع فعل موقوفست
بمجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین و بیان
تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج از ذات فاعل و آن امر اراده فاعل است
و حدوث اراده مستند بمجموع حوادثی که مستند اند باراده حق تعالی بوجوب انتهاء سلسله جمیع الحوادث الی الواجب
تعالی و درین موضع شبهه عظیم است و آن چنان است که هرگاه وجوب اراده فعل مستند باشد بامری که نه بمعلول
عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر لازم آید چه فرق نیست میان ایجاد فعل عبد بی واسطه اراده
وی و میان ایجاد فعل بواسطه اراده که عبد در و مستقل نیست چه در هر دو صورت فعل تخلف نتواند
کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست که این معنی ایجاب است نه جبر و ایجاب هرگاه
باختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند اختیار واجب باشد چه درین صورت صادق است که بنده
خواسته و کرده بخواهش خود و از اینکه خواهش او از او باعداد امر دیگر واجب شود ضرر در خواهش
متصور نیست بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجابی است که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع باشد
چون ایجاب نار مر احراق را و یا باراده غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بنده باراده واجب تعالی
چنانکه مذهب اشعری است و اما جبر آنست که فعل بی خواهش و اراده عبد موجود شود یعنی اراده عبد را
مدخلیتی در وجود فعل نباشد چنانکه اشعری معتقد بآن قائل است چه درین صورت صادق نیست که بنده
خواسته و کرده بخواهش خود و بالاتفاق بنده خواسته و دیگری کرده بسبب خواهش بنده و این معنی
منافی کردن بخواهش است که معنی اختیار در ایجاد فعل است پس از وجوب استناد اراده موجبه فعل
بواجب الوجود جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار نباشد اگر گویند میان
صورتین فرق باین شد که یکی را مدخلیت اراده است و دیگری بدون مدخلیت اراده اما در
معنی فرق نشد که فعل در هر دو صورت اضطراری است باین معنی که قادر نیست بر ترک چه

چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب شود که باراده خود واجب شده پس لامحاله فاعل بر ترک نخواهد بود جواب گوییم
لانسلم که در صورت اولی فعل اضطراری باشد چه اضطراری آنست که بی مدخلیت اراده باشد و آن صورت
دوم است اما صورت اولی چون بمدخلیت اراده است اضطراری نیست و لانسلم که در صورت اولی قادر بر ترک
نباشد چه معنی قدرت آنست که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نخواهد
و اراده نمیداشت نمیکرد گو نتوانسته باشد که اراده نداشته باشد و در مفهوم قدرت معتبر نیست که اراده فعل
نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است و اگر گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل در دست
بنده ایجاد کند یا ایجاد چیزی کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود جواب گوییم که فرق از زمین
است تا آسمان چه در صورت اولی فعل را دیگری کرده و در صورت دوم فعل را بنده خود باراده بجا آورد
و ببابد دانست که قوت دفع این شبهه در دل اهل قلت تدبر است چه مفهوم نمیتوانند نکند که منشا اعتراض
اول است بر مردم مشتبه است نیک باید تامل کرد که نمیتوانند نکنند که بسبب مجاز ساختن دیگری باشد و یا بسبب آنکه
فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارض وی شده باشد غیر نمیتوانند نکنند نیست که بسبب زیادتی خواهش
بنده باشد مرکز ... آنکه کسی را حاکم مجاز سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلا قوت
غضب بحرکت در آید و بغایت مشتاق کشتن او شود بمرتبه که خود نتواند باز داشت از کشتن او و بر
هر دو کس صادق است که نمیتوانند که نکشند اما یکی بنابر الجائی دیگری مر او را و یکی بنابر غلبه خواهش
خود مر کشتن را پس نیک تامل درین مر کن و ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین
و آسمان هست یا نه و ایضا بر مردم مشتبه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود داعی که منشا اعتراض
دوم است چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی آنکه شی علت فاعلی وجوب فعل شود و دیگر آنکه شی
علت معده وجوب یا شرط وجوب باشد و علت فاعلیه وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن باعداد
شی مذکور یا بشرطیت وی و مراد معنی دوم است چه صورت داعی علت معده انبعاث خواهش
است در نفس فاعل و خواهش از نفس فاعل منبعث شود لامحاله و بخواهش فعل واجب شود پس بنده خود

فاعل وجوب

فاعل وجوب فعل خود باشد باعداد داعی که مستند است بوسایط کثیره بواجب الوجود پس چون علت
معده که داعی باشد مستند است بواجب الوجود فعل مفوض به بنده نیست و چون علت فاعلیه فعل
و وجوب فعل هر دو عبد است لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض
نباشد و این است معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیه وجوب فعل است مخلوق
خدا است پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوییم که هر که فعل بنده را باین
معنی مخلوق خدا داند قایل بجبر نیست بلکه قول بجبر آنست که فعل را بی واسطه بنده مخلوق خدا
داند اگر گویند که این معنی اگر چه جبر نیست اما شریک است در مفسده با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا
که مقتضی عصیان است و تعذیب بر عصیان در قبح مثل خلق عصیان است در دست عاصی و تعذیب
بر آن بلا تفاوتی جواب گوییم وقتی مثل او باشد که خلق ذات عاصی برای عصیان باشد لکن اگر
اما اگر خلق او بالذات برای مصلحت باشد و مفسده عصیان از او بالعرض لازم آید هر آینه
قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئله شر بیاید بدانکه دفع شبهه جبر با آن غایت تا بدین غایت بنظر بنده
گمان دارم که از کبار العلماء این شبهه وقتی در خاطر نمانده است الله تعالی العزیز و الحمد لله علی فضله

فصل چهارم در دفع شبهه شر و بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شرور در عالم
کون و فساد و این شرور لامحاله ممکنند و ممکن را لا بد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است
بواجب الوجود پس لابد است انتهای سلسله علل شرور نیز بواجب الوجود و حال آنکه ثابت است امتناع
صدور شر از واجب الوجود و بنابر قوت این شبهه است که ثنویه قایل شده اند بوجود الهین واجبی
الوجود که یکی فاعل خیر که یزدانش گویند و یکی فاعل شر که اهرمنش نام نهند و جواب این شبهه منع
وجود شر است که من جمیع الوجوه شر باشد یا شریتش غالب بود بر خیریت بلکه آنچه مسلم است وجود
شریتی که خیریتش غالب بر شریت باشد و بر صاحب شبهه است اثبات ماده که شر مطلق یا غالب
الشریه باشد و دونه خرط القتاد والمنع من ذلک بلکه هر چه مظنه بود چون نیک ملاحظه رود لامحاله خیر بیش

غالب باشد و هرگاه چنین باشد لابد است از ایجاد چیزی که شرش قلیل باشد و خیرش غالب تا ترک
وجود خیر کثیر لاجل شر قلیل شر کثیر و ارتکاب اقبح القبیحین هرگاه از هر دو گزیر نباشد قبیح نیست عقلا
و تحقیق آنکه وجود شر هرچند قلیل بود اگر بالذات باشد لامحاله محال است اما هرگاه بالعرض باشد و به
تبعیت خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موادی که مظنه شر هست لامحاله ازین باب است پس لازم
قول بتعدد الهین و نه لازم آید اسناد شر و ربالذات بواجب الوجود اما قضا و قدر را که نیز منشا
اشکال شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر عقلا واقع است و احادیث مستفیض و
بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدا تعالی و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است
پس هرگاه بقضا و حکم خدا تعالی و تقدیر و خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد و جوابش آنست
که قضا و قدر بچند معنی وارد شده یکی بمعنی خلق کما قوله تعالی فقضهن سبع سموات ای خلقهن
و قوله تعالی و قدر فیها اقواتها ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث نشوانده بود چه بدلیل ثابت شده
که افعال عباد بخلق خدا تعالی نیست دوم بمعنی ایجاب و الزام کما فی قوله تعالی و قضی ربک
ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب و قوله و قدرنا بینکم الموت ای الزمنا و این معنی نیز
عام نشوانده بود بلکه مخصوص واجبات است و پس سیم بمعنی اعلام و تبیین کقوله تعالی و قضینا
الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض و قوله تعالی الا امرأته قدرناها
من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبناه فی لوح المحفوظ و باین معنی صحیح است در جمیع حوادث و حاصل
این معنی علم واجب تعالی است بجمیع موجودات کلیه و جزئیه چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر
چه قضا نزد حکما عبارت است از علم اجمالی کلی و قدر عبارت است از علم تفصیلی جزئی و بنای این
اشکال از طابق علم لازم آید چه هرگاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال عباد پس خلاف آن که
واقع شوانده شد پس اگر از کافر کفر دانسته و از عاصی عصیان و حال آنکه علمش ازلیست خلاف
کفر و عصیان موجود نشوانده شد و الا جهل لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود نشوانده شد مقدور

نیز نشوانده بود

نیز نشوانده بود و مجبور بکفر و عصیان خواهند بود و جوابش آنست که علم تابع معلوم است نه معلوم تابع
عالم چه علم صورتی است مطابق معلوم پس معلوم بهر نحو که باشد علم تابع و مطابق وی باشد پس چون
کافر مثلا در لایزال باختیار کفر میکرد خدا تعالی در ازل چنین دانست که اگر او در حد ذات خود
مجبور نبود که اختیار ایمان میکرد هر آینه موافق میدانست پس علم واجب تعالی موجب کفر در کافر
و ایمان در مومن نبود میشد و همچنین در جمیع اشیا فصل پنجم در بیان حکمت خدای تعالی بدانکه اگر افعال
خدای تعالی را غرض نبودی هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است از واجب الوجود چه واجب تعالی
چون فاعل مختار است اگر غرض نبودی که داعی بر فعل باشد صدور فعل از وی ترجیح بلا مرجح بودی و این
محال است و ایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از وی محال چنانکه گذشت پس افعال
خدای تعالی معلل است باغراض و چون محال است رجوع بوی بسبب آنکه غنی مطلق است پس او
حیث است رجوع اغراض بمخلوقات و چون غرضی که راجع بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه
متبادر از غرض آنست که راجع شود بفاعل پس اغراض الهی عبارت است از مصالح و حکم چه متبادر
از مصلحت و حکمت آنست که راجع شود بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال چه حکیم آنست
که فعل بی مصلحتی و حکمتی نکند و لغو و عبث از و صادر نشود اگر گویند حکمت و مصلحت هرچند
نفعی نباشد برای وی و لا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش و الا نظر بوی هیچ رجحانی نباشد
و ترجیح بلا مرجح لازم آید و هرگاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی پس وی باین ایصال
نفع بغیر کالب اولویتی باشد برای خود پس مستکمل شد بفعل خود و حال آنکه استکمال وی محال است
چه هر مستکملی ناقص باشد در حد ذات خود و نقص بر وی روا نیست چنانکه گذشت جواب گوئیم
که لا نسلم که ایصال نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست
که اولویت باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات پاک او
ذاتی است مقتضی ایصال نفع بغیر چه اگر فعل او نفع بغیر نمیداشت صدور فعل از وی ترجیح

بلا مرجح خواهد بود چه ذات او مقتضی فعل مطلق نیست بلکه مقتضی فعلی است که نفع بغیر داشته باشد پس
اگر بالغرض نافع غیر نباشد و نافع خود نیز نیست و ذات نیز مقتضی چنین فعل که نفع در او نباشد
نیست پس صدور چنین فعل هر آینه بلا مرجح خواهد بود و این محال است اما هرگاه فعل نافع غیر باشد
صدورش بلا مرجح نخواهد بود چه مرجح نفس ذات واجب است که مقتضی نفع بغیر است پس فی الحقیقه غرض و
غایت در فعل واجب ذات واجب است چه غایت آنست که داعی فاعل شود بر فعل و چیزی که داعی
واجب بر فعل ذات اوست که مقتضی ایصال نفع بغیر است پس ذات او غایت فعل او باشد
و فاعل و غایت در فعل الهی متحد باشند و لهذا گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه
اطلاق غرض بر حکم و مصالح که افعال الهی مشتمل است بر او بطریق مجاز است و بسبب تشبیه فعل او بفعل
ما یعنی فعل او مشتمل است بر چیزی که اگر آن چیز در فعل ما می‌بود غرض می‌بود چه نفع بغیر در افعال ما موجب
کمال است برای ما پس در حقیقت غرض باشد و در افعال واجب چون موجب کمالی برای او نیست پس
در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس اطلاق غرض بر او بر تشبیه و مجاز باشد و ما ابدا
دفع این شبهه و اشاعره متمسک بشبهه مذکوره شده نفی غرض از فعل الهی کرده‌اند و از هیچ کس
نرسیده که دفع این شبهه کرده باشند بلکه قوم در جواب ارتکاب کرده‌اند که مجرد ایصال نفع
بغیر چنانکه اولی نظر بفاعل باشد مرجح فعل تواند شد و این مکابره محض است چه ایصال و لا
ایصال هرگاه هردو نظر بفاعل مساوی باشند یا ایصال نظر بفاعل راجح نشود صادر نتواند شد و
اولویت هرگاه نظر بفاعل نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح احد المتساویین بالنظر الی
الفاعل تواند شد و حکما تمسک بهمین شبهه جهت نفی قصد از واجب تعالی کرده‌اند بعضی گفته‌اند واجب
تعالی فاعل بالقصد نیست بلکه فاعل بالرضا است چه قصد لامحاله متعلق بچیزی می‌شود که اولی باشد
نظر بفاعل و هیچ فعلی نتواند بود که اولی باشد نظر بواجب الوجود و الا استکمال واجب لازم آید
پس فعل واجب بقصد نتواند بود و مراد ایشان از قصد قصد بالذات است آنچه باید که او

[illegible]

که اولی باشد نظر بقاصد پس مراد ایشان نیز این است که مقصود بالذات و غایت در فعل الله تعالی ذات
اوست نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر او مانند ایصال نفع بغیر اما در ضمن بالذات لازم
نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق باحد المتساویین باشد و در ضمن لازم نیست که
نظر بقاصد راجح باشد بلکه رجحان در نفس الامر بجهت صدور کافی است و مرجح نظر بصدور لازم
نیست که اولویت باشد نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافی است و فی الجمله فاعلیت بالرضا
که ذات مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع است که
ذات مقتضی فعل باشد که آن فعل از این حیثیت که مقتضای آن ذات است مشتمل بر حکمت و مصلحت
نباشد اگرچه از آن حیثیت که آن ذات مقتضای ذات است که مقتضی فعل محکمست مشتمل بر
مصلحت و حکمت تواند بود مانند افعال طبایع چه افعال طبایع از این جهت که مقتضای
طبایع‌اند مشتمل بر حکمت و مصالح نتوانند بود چه طبایع را شعور بحکم و مصالح نیست اما از این جهت
که طبایع مقتضای ذات واجب الوجود است که مقتضی افعال محکمه است لامحاله مشتمل است بر حکم و مصالح
در بیان حسن التکلیف فصل ششم در بیان حسن تکلیف بدانکه التکلیف در لغت بمعنی بر مشقت
داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوت الهی است مر عباد را با مور شاقه دعوتی مشتمل
بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادن است بثواب در آخرت و وعید عبارت از بیم
دادن است از عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع رسانیدن است از روی تعظیم و مراد
از عقاب ضرر رسانیدن است از روی اهانت چون این معنی را معلوم داشتی بدانکه خلاف
کرده‌اند قائلین بحسن و قبح عقلیین در آنکه حسن التکلیف عقلی است بمعنی اخص یا نه و مراد از حسن
بمعنی اخص آنست که عقل مستقل باشد در ادراک جهات حسن و قبح بدون انضمام بکشف
شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از آنکه محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس هرچه محتاج
شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد و هرچه محتاج بکشف شرع باشد شرعی بمعنی مقابل عقلی

بمعنی اخص پس آنانکه معتقدند در عقل توان حسن تکلیف بمعنی اعم مختلفند در آنکه عقلی بمعنی اخص نیز
هست یا نه و تکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیه و حرمت
محظورات عقلیه چه حکم عقل در تثبیت الهی که حاکم آن عقل است چنانکه شرع در تثبیت آنچه
که حاکم آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته‌اند عقل شرع است از درون و شرع عقلیست
از خارج دویم تکلیف شرعی مانند حکم شرع بواجبات شرعیه و محرمات شرعیه و شکی نیست در
عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در تکلیف شرعیست یعنی عقل میباید حسن تکلیفات
شرعیه را یا نه و حق آنست که عقل میباید حسن تکلیف را اما بنظر نه بضرورت و دلیل بر حسن
تکلیف آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهاء مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است
و شهوت که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق بر قرب و جوار رب العالمین است
و دیگری موجب محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ وجود شخص و
نوع انسانست و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و
بغیر آن تدبیر نتواند که طائفه دویم از قوی بر کرده با عانت قوت عقلی بدان آنکه ضرر
در غرض این طائفه منحصر شود و اقل مراتب اعانت مذکوره آنست که معارضه با قوت عقلی
نکنند و وی را از غرض اصلی باز ندارند و با اهمال تدبیر مذکور طائفه اول بر میگردد با اعانت
و خدمت طائفه دویم بحیثیتی بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین
محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود تحصیل استحقاق مذکور است که غایت قوت عقلی
او است و غایت و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلیقیست نیست مگر آنکه او را
در مدت وجود تعلیقی میسر شود و تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه
است از میل بطرفین افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض و قوت عقلیست و دیگر
مؤدی بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز مستلزم بفوت غرض قوت عقلیست و ضبط

مذکور مقدور

مذکور مقدور اکثر عقول نیست بلکه توجه تام و کمال مقدور هیچ عقلی نیست بلکه موقوفست بتعریف الهی
که بعد و را او امر و نواهی متحقق تواند شد که عبارت از آنست تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از
واجب الوجود حسن باشد عقلا بنا بر اشتمال بر فائده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد و ان شاء الله
بیان حسن تکلیف و بیان وجوب نیز در باب نبوت بیاید ان شاء الله تعالی و چون حسن تکلیف دانسته شد
بدانکه حسن تکلیف مشروطست بشرطی چند که بعضی راجع است بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف به و
بعضی بمکلف آنچه راجع است بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف بر بیان
فعل تواند شد و آنچه راجع بنفس فعلست امکان فعلست چه تکلیف بمحال قبیح است عقلا و آنچه راجع
است بمکلف علم او است بحسن و قبح افعال تا امر بفعل قبیح و نهی از فعل حسن نکند و بقدر استحقاق
فعل تا در ثواب نقص و در عقاب از دیاد واقع نشود و آنچه راجع است بمکلف قدرت او است
بر فعل و علم او با امکان بر تحصیل علم بکیفیت فعل چه مکلف عاجز از فعل یا از علم بکیفیت فعل
قبیح است عقلا ۵ فصل هفتم در وجوب لطف بر خدای تعالی بدانکه قائلین بحسن عقلی بتکلیف قائلند
بوجوب لطف عقلا و لطف عبارت از امریست که مکلف بسبب آن امر نزدیک شود بارتکاب
طاعت و دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بسر حد الجاء و اضطرار بفعل طاعت
و اجتناب از معصیت نکشد تا موجب بطلان ثواب نشود چه موجب ثواب اختیار بودن فعلست
پس اگر مکلف ملجی شود بکردن فعل هر آینه اختیار مسلوب گردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر او
آنست که واجب تعالی تکلیف کرده مر عباد را بفعل طاعات و ترک معصیت و غرض از تکلیف نیست
مگر امتثال او امر که طاعت عبارت از اوست و اجتناب از نواهی که مراد از ترک معصیت اوست و
الا تکلیف بیفایده و قبیح بودی چه فعل بیفایده قبیح است عقلا چنانکه گذشت پس هرگاه مکلف داند
قادر باشد بر امری که بسبب او مکلف با امتثال نزدیک گردد و بر او آسان شود و بسبب آن
نشدن البته امتثال نکند و اگر آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری

البته امتثال نکند پس هر آینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارت است از آن تا حاصل شود غرض او از تکلیف و اگر نکند امر مذکور را هر آینه مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف واجب است عقلا پس اول بطریق شکل اول گوئیم ترک لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و بعد از آن بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک قبیح است نتیجه دهد که پس فعل لطف واجب باشد و هو المطلوب و چون وجوب لطف دانستی بدانکه اگر لطف از جمله افعالی است که مبدا آن خدای تعالی است واجب است بر خدای تعالی ایجاد آن و اگر از جمله افعالی است که ممکن است وجود آن از مکلف واجب است بر خدای تعالی اعلام مکلف بآن فعل و واجب گردانیدن آن فعل بر مکلف و الا اگر واجب نگرداند آن فعل را هر آینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل کند و منجر شود بترک مکلف به و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعالی است که از غیر خدای تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل مذکور لطف باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی و الا تکلیف بفعلی که لطف در و معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود فصل هشتم در بیان وجوب اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون ثابت شد که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی نظر بهمه موجودات که نظام کل عبارت از آن است و یکی نظر بهر موجود مخصوص و اول مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه چیزی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزو باشد عکس واجب است تقدیم مقتضای مصلحت کل بر مقتضای جزو عقلا البته پس خلافست در اینکه آیا هر کدام از آنچه مصلحتی واجب است که براتم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اولند و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق مذهب اول است چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آن است که مانع نداشته باشد و حال آنکه داعی بوجود آن البته متحقق است چه اصل مصلحت داعی است بوجود او پس هر آینه امساک از اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوح است و ممتنع از این جهت که

ترجیح مرجوح است

که ترجیح مرجوح است قبیح نیز هست عقلا بالضروره پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب است لیکن ترک اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجب است پس معلوم شد که وجوب اصلح بمعنی وجوب علیه نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب علیه نیز هست که محل نزاع است پس لازم نباید اعتراض که وجوب بسبب وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلول بر علت تامه را و این وجوب عنه است نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است و آن است محل نزاع و چون گفتم که مقدم است احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر مصلحت اتم که اصلح عبارت از آن است که مصلحت کل باشد متعین است در وجوب خواه منافی مصلحت جزو باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزو باشد و منافی اتم کل نباشد نیز واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست پس مندفع شد بسیاری از شبهه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر مثلا در تمام عمر و با امراض و آفات آن است که در اصل مخلوق نگردد و یا در طفولیت بمیرد و یا مسلوب العقل شود نه اینکه باشد یا موجب خلود در نار گردد و هم چنین اصلح بحال عباد آن است که در همه وقت انبیاء و اولیاء موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت عباد در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریه وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند و حال آنکه واقع اماته اولیاء و انبیاء است و ابقای ابلیس و ذریت او و وجه اندفاعش دانسته شد چه حدوث حوادث مستند است بمجموع اموری که مستند بواجب تعالی و منتهی است بترتیب اسباب در حدوث و توسیط وسایط در وجود سببیات بنابر مصلحتی است راجع بنظام کل که نقص آن مصلحت بر مصلحت جزو بر تقدیر تسلیم شمول گردد حال آنکه احکام مذکوره در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است تا در معرض استحقاق خلود در جنت در آید و وجوب خلود در نار لازم نیامده مگر از سوء اختیار خود و هم چنین اصلح بحال عباد مکلفین این نیست که در بعضی اوقات انبیاء نباشند و اوصیاء نیز مخفی باشند تا سبب مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینیه و فوز بدرجات مجتهدین و علماء راسخین و چون وجوب اصلح را متعلق ساختیم بعدم مانع لازم نیاید که اصلحی که متصور شود واجب باشد پس مندفع شد این شبهه نیز

که گویند مقدورات الهی غیر متناهی است و هر مرتبه را که هیچ فرض کنی اصلح از ان ممکن الی غیر النهایة فنقول
ان لایمکن ناویه الله ما هو الوجب علیه و وجه اندفاعش انست که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب ذاتی
است نه بحسب امکان دفع و این مجمع علیه است و وجوب رعایت اصلح و استیفای مقابله است که غیر
متناهی بحسب امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی ساخته پس هر اصلحی لانسلم که اصلح از و ممکن الوقوع
باشد یکی دیگر از شبهه ایست که گویند اگر اصلح واجب باشد لازم اید که هر چه خدای تعالی کند اصلح باشد
پس لازم اید که خدای تعالی تفضل بر کسی نتواند کرد چه هر چه کند ادیه واجبی باشد مانند رد ودیعت
و حفظ امانت پس لازم اید که خدای تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که دفع بلیات و انجاح حاجات
نتواند کرد و بطلان فایده دعا و سوال لازم اید چه هر چه اصلحست کرده یا کند البته و تغیر و تبدل نتواند
کرد و این شبهه از اعظم شبه این باب است و جوابش انست که استحقاق شکر بر ابتداء وجود و اصل ایجاد است
که تفضل محض است چه بر او واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چه
قبیح عقلا انست که کسی کاری که کند خوب تواند کرد و بد کنند نه انکه کاری دانند و نکنند اگر سوال کنند
که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح نیز معتبر پس واجب باشد جواب گوئیم که سخن در
این است که ابتداء بوجود و اصلح وجوبش غیر مسلم است بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتداء بوجود
است و سر ترتیش انست که پیش از اراده ایجاد امری که مستدعی اصلحیت باشد متحقق نیست تا رعایت
ان واجب شود بلکه امر مستدعی اصلحیت بعد از اراده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و نیابة
اراده ابتدای ایجاد تفضل محض است و موجب استحقاق شکر و حاصل انکه وجوب فعل منافی
استحقاق شکر بودن مسلم نیست چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب منافی
اختیار نیست چه جای وجوب علیه که متصور نیست مگر بنابر اختیار و اما بطلان فایده دعا و سوال
کاهی لازم اید که دعا و سوال از اسباب مقتضیه مصلحت نباشد و لیکن از اسباب مصلحتست چه گاه
باشد که وجود مسئول عنه بر ارسایر مصلحت نباشد پس رعایت اصلح واجب نشود و بسبب دعا

مصلحت

مصلحت بهر سد و رعایت اصلح واجب گردد باب سیم در نبوت و مراد از نبوت اعتقاد کردن است
بوجوب بعثت انبیاء و تصدیق ایشان فی کل ما جاء به من عند الله تعالی بتخصیص پیغمبر ما محمد بن عبد الله
علیه و آله و علیهم سلام الله اجمعین و نبی عبارتست از انسان مبعوث از جانب خدای تعالی بجهة تبلیغ
اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم از انکه صاحب شریعت علیحده باشد یا نه و اعم از انکه کتاب بر او
نازل شده باشد یا نه و شریعت عبارتست از طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل یا و امر و نواهی الهی
و کتاب عبارتست از کلام الهی که جبرئیل آورنده آن باشد به نبی اعم از انکه بر لوحی یا بر مانند لوح
نوشته آورده باشد و یا آن کلام را جبرئیل بر نبی خوانده باشد و نبی هم یاد گرفته باشد و جبرئیل عبارتست
از ملکی که آورنده پیغام الهی باشد به نبی تا نبی به بندگان رساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود و
گاهی بخصیص میباید به پیغمبری که با و کتابه یا شریعتی علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل و
مشتق است از نبا بمعنی خبر بنابر انکه آورنده خبر است از جانب خدای تعالی و یا از نبوة بمعنی رفعت
بنابر انکه رفیع الشان است و در نبوت فعیل بمعنی مفعول است یعنی رفیع کرد انیده است خدای تعالی
شان او را و در این باب چند فصل است **فصل اول** در بیان حسن بعثت انبیاء و وجوب آن عقلا
بدانکه بعثت انبیاء مشتمل است بر فواید بسیار اول تقویت عقل در احکامی که مستقل است بیافتن
آن و دلالت عقل بر احکامی که مستقل نیست بیافتن آن دوم تنبیه کردن و آگاه کردن بندگان
عقل بجهة تحصیل معرفت الهی که سرمایه حیات و بقاء جاودانی و سعادت دو جهانی است به معرفت
اگر چه عقلی است لیکن عقول مردم بنابر آنکه در لذات جسمیه و شهوات حسی حیوانیه که میل و رغبت
بان بالطبع غالب است بر انسان فرو رفته اند بیداری در خواب است و همچنانکه حواس در وقت خواب
ادراک محسوسات نتواند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک معقولات نتواند کرد پس بعثت
انبیاء ایشانرا از خواب غفلت بیدار میکرداند تا متوجه ادراک معقولات و تحصیل معارف
توانند شد سیم دلالت کردن بچیزی که نافع است از افعال و اخلاق مر نفس مردم را و بچیزی که نافع است

از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را و دلالت کردن بچیزی از افعال و اخلاق و اقوال که ضرر رساننده است
مر نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه که ضرر رساننده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدنیه نیز مستفاد از
انبیاست چنانکه جمیع منافع و مضار نفسیه مستفاد از ایشانست بسبب انکه طریق دیگر نیست مر عقل را
بمعرفت مضرت و منفعت غذا و دوا مگر تجربه و تجربه موقوفست بمرور زمانه و مدتی که ممکن است در آن
مدت فساد و هلاک جمیع مردم پس لابد است از وجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و
منافع ایشان و لهذا اول فردی از افراد انسان که خدای تعالی خلق کرد پیغمبر بود چهارم حفظ
نوع انسان و بیانش انست که انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند بعد و معاونت
یکدیگر در امور معاش و حیوة چه تحصیل غذا و لباس و مسکن و آلات زرع و سلاح جنگ بجهت دفع عدو
و مانند آن از امور صناعیه که موقوفست صناعت انسان و محتاج است بهمه انها هر فردی از افراد
انسان مقدور هیچ فردی از افراد انسان به تنهائی نیست بالضروره بلکه موقوفست باجتماع
جمعی از مردم در مکانی که در آن مکان نزدیک بهم توانند بود تا هر کدام مشغول شوند بصناعتی
و از مجموع صناعتها انسان شود تحصیل اسباب معاش و مدینه عبارت از مکان مذکور است و
انسان مدنیست یعنی محتاج است ببودن در مدینه تا ایشان شوند معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان
محتاج است باجتماع و معامله با یکدیگر و ظاهر است که اجتماع و معامله مظنه وقوع جور و ظلم و هرج و
مرج است که موجب اختلال مر اجتماع و فساد فایده مدنیست پس لابد است از وجود عدل که بسبب
آن هر کس بحق خود کفایت کند و عدل عبارتست از تسویه حقوق یعنی احقاق حق هر کسی بقدری
که مستحق آن باشد بی زیاده و نقصان و ظاهر است که جزئیات حقوق غیر محصور است و ضبط همه
انها بطور بر وجه جزئیه غیر مقدور و پس لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که
از آن قانونها و قاعده کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین
موقوفست بواضعی و قرار دهنده و آن واضع لا محاله باید شخصی باشد که همه کس اطاعت او

و عمل بقرار داد و کنند

و عمل بقرار داده او کنند و هیچکس را یارای تخلف نباشد پس لابد است که آن شخص صاحب سیاست
و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا همه مردم مطیع او و کرها ناقیاد وی کنند و اوامر و
نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این منزلتی است بغایت عظیم که هر کس را
هوای آن در سر افتد و هیچکس بذل آن به دیگری نتواند کرد پس لابد است که صاحب آن منزلت مخصوص
و مؤید باشد بآیات و معجزات از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی در آن منزلت منازعت و
مخاصمت و دعوی همسری و هم چشمی نرسد و مراد از نبی نیست مگر چنان شخص و از نبوت نیست
مگر چنان منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان بتحقق نبوت و وجود پیغمبر پنجم اشتمال
بر لطف چه در هیچ شریعتی نیست که اخبار ثواب و عقاب بر واجبات و منهیات نباشد
و خبردار شدن بثواب و عقاب مقربست مر مکلف را بتکالیف عقلیه را بفعل واجبات
عقلیه و ترک منهیات عقلیه و ایضا هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیه و
تعهد تکالیف شرعیه مقرب مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز لا محاله پس نبوت از دو جهة
مشتمل باشد بر لطف و این فواید خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنابر اشتمال بر فوایدی که حاصل نتوانند
شد بدون بعثت و فایده خامسه یعنی اشتمال بر لطف دلیل است بر وجوب بعثت نیز بنابر وجوب
لطف بر و جب تعالی چنانکه گذشت و چون اصل وجوب اشتمال بعثت بر لطف اشتمال او بر
تکالیف شرعیه ثابت شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنابر انکه لطف است در تکالیف عقلیه
فصل دویم در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که ممتنع باشد
با آن صدور داعیه گناه ممتنع باشد صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت
آنست که عدالت ملکه ایست کسبی که مانع باشد از صدور گناه نه از داعیه گناه و منع از گناه
نیز اغلبی باشد نه کلی پس با وجود عدالت صدور گناه ممتنع نباشد و با وجود عصمت صدور
گناه ممتنع باشد اگر چه قدرت بر گناه حاصل باشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست

چنانکه وجوب بسبب دفع منافات قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدا را تعالی مخصوص ساخته
بجهتی که حصول غرض الهی از وجود الخلق موقوف است بوجود آن لطف مانند انبیا چه غرض الهی
از بعثت انبیا تبلیغ است و فایده تبلیغ حاصل نشود مگر بحصول علم یقینی بصدق انبیا و حصول علم
یقینی موقوف است بر امتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوف است بعصمت پس عصمت
انبیا واجب باشد به وجه یکی آنکه عصمت لطف مر انبیا را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص بایشان
چه لطف آنست که مقرب مکلف باشد باداء تکلیف و عصمت نیز مقرب انبیاست باداء تکلیف
مخصوص که تبلیغ است دویم آنکه عصمت انبیا لطف است مر مکلفین را در تصدیق انبیا که تکلیف
است مر مکلفین را چه با وجود عصمت انبیا مکلفین نزدیک شوند بتصدیق ایشان و در تقریر این
هر دو وجه بطریق شکل اول گوییم عصمت انبیا لطف است و هر لطف واجب نتیجه دهد که عصمت انبیا
واجب است سیم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوف است بعصمت انبیا پس اگر عصمت نباشد
غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر عصمت انبیا واجب نباشد نقض غرض
الهی لازم اید لیکن نقض غرض الهی ممتنع است نتیجه دهد که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب
عصمت ثابت شد پس هر شخص که نبوتش ثابت شود جزم حاصل شود که معصوم است پس طریق علم
بتحقق عصمت در نبی نبوت اوست بدانکه خلاف در اینکه عصمت انبیا از چه چیز واجب است از
کذب تنها یا از غیر کذب نیز و کذب در تبلیغ یا غیر تبلیغ نیز و غیر کذب کبیره یا صغیره نیز و
صغیره خسیسه یا غیر خسیسه نیز و هر کدام عمدا یا سهوا نیز و بعد از بعثت یا قبل از بعثت نیز و حق
وجوب عصمت انبیاست مطلقا از کذب و غیر کذب کبیره و صغیره عمدا و سهوا بعد از بعثت و
قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر منافات با تبلیغ و اما از کذب در غیر تبلیغ و از
غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجوب اتباع چه جواز صدور ذنب مطلقا منافی وجوب اتباع
است اما بعد البعثة فظاهر و اما قبل البعثة فلحصول النفرة المانعة من الاتباع ولو بعد البعثة

پس در تقریر مطلبین بطریق استثنائی متصل گوییم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جایز بودی
غرض تبلیغ باطل شدی لیکن غرض تبلیغ باطل نتواند شد نتیجه پس صدور کذب در تبلیغ جایز
نتواند بود گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جایز بودی اتباع واجب نبودی لیکن اتباع
واجب است نتیجه پس صدور ذنب مطلقا جایز نیست و بطریق استثنائی منفصل گوییم اما ان
یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و اما ان یکون غرض تبلیغ واجب الحصول لکن غرض التبلیغ واجب
الحصول نتیجه فلا یکون النبی جایز الکذب فی التبلیغ و گوییم اما ان یکون النبی واجب الاتباع و اما ان
یکون جایز الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع نتیجه فلا یکون جایز الذنب مطلقا بدانکه چنانکه
واجب است عصمت انبیا از ذنوب واجب است تنزه انبیا از جمیع عیوب جسمانیه و اخلاق ذمیمه
نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات و دنائت و کفر آبا و امهات و رذالت قبیله و جمیع
اموری که موجب تنفر طبایع باشد تا مانع از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجب است اتصاف
او بصفات کمال و اخلاق حسنه و شمایل جمیله و کرامت آبا و شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم
باو و انقیاد و اطاعت او شود و دلیل بر این آنکه اگر منزه از عیوب و رذایل مذکوره و
متصف بصفات و فضایل موصوفه باشد هر اینه بهتر بانقیاد وی که مکلف اند بان نزدیک
و از مخالفت دور خواهند بود پس چون نبی بحیثیت مذکوره لطف باشد و لطف واجب
باشد بر خدای تعالی فصل سیم در طریق معرفت صدق نبی در دعوی نبوت بدانکه طریق
معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه و معجزه امریست خارق عادت
که مطابق دعوی باشد ولابد است که بیان کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از
اموری که مانند خرق عادت و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و نیرنجات
و امثال آنها پس گوییم هرچه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لا محاله او را
سببی باشد از اسباب چه خدای تعالی مصلحت در آن دیده که خلق اشیا باسباب کند و بنفس

یعنی خلق کردن اشیا را بسبب عادت الله گویند و اسباب که خدای تعالی بجهت حدوث حوادث در این عالم
تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب ارضیه تنها و اسباب سماویه تنها و مرکب از اسباب ارضیه و سماویه اسباب
ارضیه منحصر است در طبایع و کیفیات اجسام بسیط و مرکبه از عنصریات و اسباب سماویه که عادت شده
تاثیرش در عالم منحصر است در حرکات و اوضاع کواکب و افلاک و اسباب مرکبه مرکب باشد از این هر دو
قسم مثل آنکه گویند دوای فلانه مثلا اگر در فلان ساعت تناول کنند فلان اثر کند و الا نکند پس هر چه
حادث شود در این عالم بسببی از اقسام ثلثه هر اینه واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث شود بدون
وساطت سببی از اسباب مذکوره هر اینه بیرون از مجرای عادت باشد و عادت بان منخرق شود و
خرق عادت عبارت از این باشد مثلا شق قمر معلوم است بالضروره که سببی از اقسام اسباب مذکوره نتواند
بود پس خرق عادت باشد و همچنین آمدن شجره بسببی از اسباب عادیه نتواند بود چه از اسباب عادیه حرکت
منحصر است در اراده و طبیعت و قسر و شجره بالضروره عادم اراده است و حرکت طبیعیه یکجهة
و یا بجهة تحت و حرکت قسریه با جذب است یا دفع و آمدن شجره حرکتی است و هیچ قسم از اقسام مذکوره
نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری حادث شود بسببی از اسباب عادیه لیکن آن سبب
خفی باشد و ناظر گمان کند که بلا سبب حادث باشد و مشتبه شود بخرق عادت و نیرنجات و طلسمات
از این باب بود و گاه باشد که در خیال در آید که چیزی حادث شده و در خارج خیال نباشد و سحر و
جادو از این باب بود پس حداث امری نه از راه سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد و
اگر مقترن باشد بدعوی نبوت یا امامت یا امری که باختصاص بان امر نباشد مگر از جانب
خدای تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد و گاه باشد که مقترن باشد بدعوی لیکن بر
عکس دعوی ظاهر شود و اثر معجزه مکذبه گویند چنانکه نقل شده از مسیلمه کذاب که شنید پیغمبر
در چاه آب دهان انداخت آب زیاد شد او آب دهان در چاه انداخت خشک شد چنانکه
شدن اعور را بدعای حضرت رسالت و دعا کرد بجهة اعوری فلم بستعنه العجیبه و دید فرعون راه
باز شده در دریا بجهة موسی و گفت من نیز مرور بدین طریق کنیم فغشیهم الیم فاغرقوا جمیعا و دید

هم چنین سلامت ابراهیم را در آتش و گفت من نیز آتش را بر خود برد و سلام میسازم فی الحال فالحرقت
لحیته و خرق عادت من که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثت ارهاص گویند مانند انکسار ایوان کسری
و انطفاء آتشکده فارس و انغار بحیره ساوه در شب مولود پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و تظلیل غمامه
و تسلیم احجار بر او قبل از بعثت و انها لا محاله از معجزات اثر نیست و ارهاص یعنی انتظار بودن
است گویا انتظار بعثت میبرد پس ارهاص نیز در حکم مقارنت دعوی است و اگر خرق عادت مقرون
بدعوی نبوت یا امامت نباشد آنرا کرامت گویند چنانکه گاهی از اولیا الله صدور یابد چنانکه از مریم علیها السلام
که اول علیه قوله تعالی انی لک هذا قالت هو من عند الله و چنانکه از آصف بن برخیا که اول علیه قوله تعالی
انا آتیک به قبل ان یرتد الیک طرفک و چون کرامات اولیا مقترن بدعوی نیست مشتبه
بمعجزه نشود چون صدورش نه از راه اسباب عادیه است با فرض کثرت از حد خرق عادت بدر
نرود و اما امثال سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقترن بدعوی هم باشد از
معجزه ممتاز بود و علامت سحر و نظایر وی آنست که عالمان آن فن معارضه او توانند کرد بخلاف
معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه وی نتوانند کرد چنانکه از قصه
سحره فرعون ظاهر است و سرش آنست که هر چه از راه اسباب عادیه است هر چند خفی باشد بتعلم فرا
توان گرفت و از عهده معارضه آن بدر آمد اما هر چه نه از راه اسباب عادیه بود از طریق
علم و تعلم راه او نتوان دانست تا معارضه او توان کرد چه علم راهی ندارد و بغیر از راه اسباب
و چون اسباب بند بود راه علم مسدود بود چون حقیقت معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق
صاحب معجزه بنا بر آنست که چون صدورش بمحض اراده خاص الهی است بی وساطت اسباب عادیه
پس هر گاه مقارن دعوی شخصی شود مر اختصاص او از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان
یکی از ملوک ادعا کند که حجتی در حضور ملک رسالت ملک را بجانب ایشان و ایشان طلب
حجتی از او کنند بر صدق این دعوی را و او گوید حجت من آنست که ملک بخلاف عادت خود

سه نوبت بر خیزد و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماند که
آن جماعت را و علم ضروری حاصل شود به تصدیق ملک مر آن رسول را و این جاست بعینه حال بقا[ن] نیست
معجزه است دعوی نبوت را و اما بیان آنکه ثبوت دعوی نبوت راهی بغیر از معجزه نیست آنست که
دعوی نبوت ادعای خصوصیتی است موهبتی نه کسبی که عقل را هیچگونه اطلاع بر اسباب آن خصوصیت نیست
تا استدلال لمی بر او توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال انی که راه اثر بمؤثر باشد و اثر
که دلالت بخصوص مؤثر کند باید که مخصوص باشد بآن مؤثر خاص و چون نبی شخصیست بشری جمیع آثار
او مماثل باشد با آثار سایر افراد بشر و تمیز در اجتماع کمالات نیز چون اعم است از نبوت دلالت بخصوص
نبوت او نکند بلکه چیزی که دلالت بخصوص نبوت تواند کرد امریست که مخصوص نبی باشد من حیث
النبوة و آن نشواند بود مگر معجزه مقترنه بدعوی نبوت پس راه اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور معجزه

فصل چهارم در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف صلی
الله علیه و آله چون دانستی که اثبات نبوت شخصی از اشخاص راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه
ظاهره از معجزات آن سرور انبیا برای عالم و عالمیان ساطع است و در اکثر آن نبوت منحصر است در
دو معجزه یکی ظاهره بالعین و دیگری ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهره بالعین قرآن مجید است و ظهور
او بنبوت او است بتواتر و تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع امری از امور که آن جماعت از کثرت
بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان از مشاهده و حسی متفق گردد
معنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند از جماعتی دیگر از کثرت بحیثیت مذکوره باشند
و ایشان نیز از جماعت دیگر کذلک تا منتهی شود بجماعتی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره
باشند چه در تواتر شرط است که کثرت مخبرین در مراتب طرفه و وسط بالغ بحدی باشد که عقل تجویز
کذب در هیچ مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما ببلدان بعیده مانند مصر و شام
و چین و ختا و بملوک ماضیه مانند کیخسرو و افراسیاب و کتب مؤلفه مانند شفا و کشاف حاصل نیست

مگر از تواتر و حال آنکه علم ما باین امور قطعی است بحدی که قابل تشکیک نیست همچنین متواتر است بحدی
که از احدی شک در آن منقول نیست که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم دعوی نبوت کرده و دعوی خود را
مقترن بآیتان قرآن مجید ساخته و تحدی بآن کرده یعنی در معرض معارضه آن در آورده و جمیع بلغای
کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را از عربان کامل در عربیت که در بسیاری بکثرت
رمال و شهور بنهایت عصبیت و جدال بوده‌اند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب در زمان
جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال و بیشتر که زمان اسلام است با آنکه در همه فنون کمالات
و فضایل سرآمد و زاید بر کاملان جمیع اقران سابقه شده‌اند و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت
مهارت در فنون علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقی و کسبی که با هم
جمع شوند برابر اتم و اکمل از آنند هما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت منفرد بکمال سلیقی در
عربیت بوده‌اند و فنون علوم عربیه در آن زمان منضبط نبود و با وجود این بلغای زمان اسلام در مدت
مدید در بلاغت و فصاحت لشکری از اعتبار بلاغت بلغای جاهلیت نرسیده‌اند و این معنی ظاهر است
بر هر احدی از متتبعان کلام عرب از خطب و رسایل و اشعار و مسلم است نزد همه بمرتبه که از احدی
شکی و خلافی در این معنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت را با این همه قدرت در بلاغت و تعصب
عظیم در دین جاهلیت خود و حمیت عظیم در جاهلیت خود و مبالغه و اهتمام شدید در نفی امر
پیغمبر صلی الله علیه و آله در مقامات مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سوره
سوره قرآن در آورده و هیچکدام در برابر آن ایشان بکلامی که بکلام او ماند عرب بل که عجم
داشته باشند نیز نتوانستند نمود و ظاهر است که اگر ایشان میکردند هر آینه نقل متواتر بما می‌رسید
و در جمیع اقطار عالم شایع میبود چه توفر دواعی بر نقل امثال این ظاهر است و حال آنکه
با اخبار آحاد و روایات شاذه نیز معارضه قرآن نقل نشده حتی اینکه کلام کمال و جهی
مسیلمه کذاب که ادعای نبوت مینمود و آن مزخرفات راوی منزل خدا میدانست مثل

الفیل ما الفیل و ما ادراک ما الفیل له ذنب و بیل و خرطوم طویل نقل شده و از متحدین قرآن در مقام
تحدی چیزی منقول نشده و بعضی از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و لجاج
خود و با تماس صنادید قوم خود بشبهات شکسته و فکر میکرده و تقدیر امور [illegible] که شاید بآن
طعن قرآن تواند نمود بلکه تقدیر کلمات مینمود که شاید در مقام تحدی ایشان بآن تواند کرد و چون صبح
قوم او بامید تمام بر در خانه او جمع شدند از نهایت [illegible] و [illegible] آن [illegible] نقل است
که ولید روزی بآن مسجد در گذشت در حالی که تلاوت سوره حم سجده مینمود بقوم خود رسید و گفت الله
سمعت من محمد آنفا کلاما ما هو من کلام الانس و الجن ان له لحلاوة و ان علیه لطلاوة و ان اعلاه لمثمر و ان
اسفله لمغدق و انه لیعلو و لا یعلی [illegible] شنیدم از محمد در این روز در [illegible] که آن کلام جن و
بشر [illegible] آن کلام را حلاوت [illegible] و حسن و قبول [illegible] و بالایش نتیجه دهنده است
و پایانش نفع رساننده و بدرستی که او فایق و غالب شود و چیزی بر او فایق و غالب نتواند شد پس
گفتند صبا الولید یعنی مایل بمحمد شد ولید که تحسین کلام او تا این غایت کرد و قطع نظر از عدم و نقص
معارضه قرآن کنم ظاهر است که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آینه [illegible] ترک نمی‌نمودند و مقابله
بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار نمیکردند و کشته شدند و به هلاکت نمیرسیدند و حال آنکه تواتر
محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده فیما بین آن قوم و اصحاب محمد صلی الله علیه و آله و سلم که موجب اهلاک
و افنای کفار و صنادید و اعیان آن قوم گردید از تواتر جنگ و رستم و افراسیاب کمتر نیست
و چنانکه علم قطعی بآن حاصل است بآن نیز حاصل است و چون معارضه قرآن نکردند و قتال و اهلاک
خود را اختیار نمودند علم قطعی حاصل شد که قادر بر معارضه نبودند و چون تحدی بقرآن واقع شد
معارضه واقع نشد باطل شد قدرت متحدین در معارضه اگر قرآن از جنس کلام بشر بودی
ثابت شد معجز بودن قرآن و اینکه قرآن نه از جنس کلام بشر است و خلاف شده در میان
علما که وجه اعجاز قرآن چیست اکثر برآنند که بلاغت وجه اعجاز قرآن است لکونه فی الطبقة

فی الطبقة العلیا من الفصاحة و الدرجة القصوی من البلاغة بما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء
الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی برآنند که اسلوب غریب و نظم عجیب که بغایت مخالف است
باسلوب و نظم کلام عرب در اشعار و رسایل و خطب موجب اعجاز قرآن شده و بعضی مجموع
این دو قائل‌اند یعنی اجتماع هر دو امر وجه اعجاز نیست و هر یک جداگانه سبب اعجاز نتواند شد
و جماعتی گویند وجه اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی صرف کرده همم متحدین را از معارضه قرآن مع
قدرتهم علیها و الکل محتمل و الاظهر هو الاول و چون معجز بودن قرآن ثابت شده بطریق مذکور اول
گوییم محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله دعوی نبوت کرد و اظهار معجزه قرآن نمود کما ثبت بالتواتر و هر که دعوی
نبوت کند و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بینا ان المعجزة دالة علی صدق صاحبها نتیجه دهد که
محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله پیغمبر است و اما معجزه ظاهره بالمعنی مجموع خوارق عادات است که در خارق
عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین جذع و مجیء شجره و نبوع
من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل و مکالمات الحیوان العجم و الاسراء الی المسجد
الاقصی و العروج الی فوق السماء الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور که هر یک
باخبار آحاد منقول شده بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و شیوع نزدیک بحد تواتر
لیکن هیچیک بحد تواتر نرسیده و قطعی نشده و بهر و عروج اگر چه اصل هر یک مقطوع است و در
قرآن وارد لیکن بحسب کیفیت منقول است بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات
باخبار آحاد که متضمن است هر یک مرا تر مضمون این جمله نیست که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله
و آله ادعی النبوة و اظهر المعجزة بی خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین جذع مثل اگر چه منقول
است بخبر واحد اما اصل اظهار معجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات
که مضمون جمله مذکوره است منقول بتواتر و از این جهت گفتیم که این معجزه است ظاهر بالمعنی
یعنی متواتر بالمعنی و باطلیه علم ما بمضمون این جمله مانند علم ما است بشجاعت رستم و عدالت

کسری وجود حاتم و بآنکه هریک از وقایع رستم وحکایات کسری حاتم نیست مگر منقول بخبر واحد
لیکن مضمون مجموع متواتر است ومعلوم فکذلک فیما نحن فیه پس چون دعوی نبوت واظهار
معجزه مطابقه معلوم شد انتاج مطلوب بدیهیات شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون
نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه واله بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه وختم نبوت وعموم
نبوت او وفضل او بر سایر انبیا وسایر ما ثبت منه بقول او وقرآن منزل بر او ثابت گشته
وصحت بدلیل دیگر نبود وشبهه یهود در ابطال نسخ که متضمن ابطال نبوت پیغمبر ما باشد
در غایت وهن وضعف است وآنچنان است که گفته اند اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده بود پس
اعمال او قبیح باشد وحال آنکه معمول بود واگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس
رفع او قبیح باشد وهرگاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی علیه السلام ثابت بود باتفاق مرفوع
نتواند شد وچون مرفوع نتواند شد ملت محمدی صلعم که ناسخ اوست ثابت نتواند شد وجواب
آنست که حسن وقبح احکام وافعال تابع مصالح ومفاسد است ومصالح ومفاسد مختلف بحسب اشخاص واوقات
پس تواند بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده باشد در زمان سابق ودر زمان لاحق مستلزم مفسده
باشد پس واجب باشد دفع آن وحال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیا ماضیین نیز چه در توراة
آمده که بر آدم وحوا اکل ما دب فی الارض حلال بود وبر نوح بعضی از حیوانات حرام شده وبعضی
انبیا متأخرین از نوح واجب شد ختان علی الفور بعد از آنکه مباح بود تا خیرش بر نوح و
جمع بین الاختین حرام شده در ملت موسی همچنانکه در ملت ما بعد از آنکه حلال بود در شریعت
آدم ونوح وهمچنین ضعیف است شبهه تأبید ملت موسی وآنچنان است که گفته اند یهود خبر داده
اند از موسی که گفته تمسکوا بالسبت ابدا پس مادام که سبت باشد شریعت موسی ثابت باشد وجواب
آنست که این خبر از یهود ثابت نشده بلکه کسی اختلاق این خبر کرده ودر میان یهود افکنده
ودلیل برین آنکه اگر این خبر نزد یهود ثابت میبود هر آینه محاجه با آن با حضرت رسول صلعم

میکردند واگر احتجاج

میکردند واگر احتجاج بآن میکردند منقول میشد وحال آنکه منقول نشده وبر تقدیری که در میان یهود
ثابت باشد ثبوتش از موسی معلوم نیست چه عدد تواتر از قوم یهود تا بزمان حضرت موسی منقطع
شده بنابر آنکه بخت النصر علیه استیصال ایشان کرده بحدیکه عدد تواتر از ایشان باقی نمانده و بر تقدیر
ثبوتش از موسی تاویلش ظاهر است چه مراد آنست که مادامت شریعتکم باقیة چه عرف حاکم است بآنکه
در چنین مقالی تخصیص مراد است مانند آنکه کسی بتصدیق خود گوید لا اترک زیارتک ابدا وظاهر است
که مراد مبلغ مادام الحیوة است یا مادام مجتمعین فی بلدة وهمچنین اگر کسی بطریق وعظ بکسی گوید صل فی
المسجد ابدا ظاهر است که مراد این است که مادمت حیا فصل پنجم در فضل انبیا بر ملائکه خلاف است
در آنکه انبیا افضلند از ملائکه یا ملائکه افضلند از انبیا ومحقق طوسی قدس سره اختیار مذهب
اول کرده ومذهب علماء امامیه وظاهر از احادیث معصومین صلوات الله علیهم اجمعین این است
که ائمه معصومین نیز افضلند از ملائکه وجمهور اشاعره نیز قائلند بر افضلیت انبیا وجمهور معتزله
وبعضی از علماء اشعریه قائلند بافضلیت ملائکه اند وحق مذهب اول است اما اگر ملائکه اجسام لطیفه
باشند ظاهر است واستبعاد مرتفع واگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام وخواه غیر متعلق
باجسام کمال انبیا از ایشان بنابر آنکه حق تجرد نفوس ناطقه انسانیه است پس هرگاه مهذب شوند وکامل
در قوتین نظری وعملی با وجود مضار قوت عقلیه که دواعی شهوت وغضب وشواغل حواس
ظاهره وباطنه باشد وبا وجود احتیاج بقهر وغلبه برین امور مضار وتجرد بالذات خواهد حاصل است
پس لا محاله افضل باشند چه مراد از افضلیت زیادة استحقاق مدح وثواب است وظاهر است
که در صورت قهر مضار دعوی بمرضات وتکمیل ذات در علم بکسب واجتهاد استحقاق مذکور
اضعاف خواهد بود نسبت بآنکه مضار اصلا نباشد وکمالات همه فطری باشد وعبادت منحصر
در امتثال اوامر که دواعی مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه شأن ملائکه است واینکه بعضی از
ملائکه مجرده که متعلق باجسام نیز نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهتی دیگر

قرب بمبدأ من حیث الوجود وواسطه در علیت اشرف باشد منافات با آنچه گفتیم ندارد چه فضل غیر
شرف است وحال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تطور وترقی در مراتب وجود نیز هست
تواند بود که بمرتبه وجود کمال شرف ایشان نیز برسد وکمال شرف را با کمال فضل جمع کند بلکه از ایشان نیز
در گذرد وقابل فیض بی واسطه گردد چنانکه مذهب محققین در شأن پیغمبر ما صلی الله علیه واله وسلم
این است ومرتبه خاتمیت مقتضی آن وحدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب
ولا نبی مرسل منطبق بر آن وتقریر دلیل بر این مطلب بطریق شکل اول آن است که گوئیم انبیا
با وجود مانع حاصل است کمال ملائکه با وجود مانع حاصل شده کمال دیگر با عدم مانع افضل است
از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه وهو المطلوب از دلایل سمعیه قرآنیه بر این مطلب که
ملائکه است سجود آدم وتعلیم آدم مر ملائکه را واصطفائی خدای تعالی انبیا را از جمله عالمیان که
ملائکه نیز داخلند در آن چه لا محاله مسجود افضل باشد از ساجد والا امر بسجود عقلا قبیح بود وممتنع
بود صدور آن از حکیم ومعلم بالضروره افضل است از متعلم وبرگزیده افضل است از
باقی ومخالفین را نیز دلائل عقلیه ونقلیه هست بر تفضیل ملائکه بر انبیا واقوی دلایل عقلیه
این است که عقول مجرده فیاض علوم وکمالاتند بر نفوس ناطقه ومفیض بالضروره افضل است
از مستفیض وجوابش آنست که مفیض کمالات فی الحقیقة خدای تعالی است وعقول واسطه
فیضند ووجوب افضلیت واسطه از مستفیض مسلم نیست واقوی دلایل نقلیه آیه علمه شدید
القوی چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس هرگاه معلم پیغمبر ما باشد افضل از او خواهد بود
وجوابش آنست که تعلیم در اینجا بر حقیقت خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است وافضلیت
مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست بر خلاف تعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود مر ملائکه
استحقاق آدم مر خلافت الهی را واین وقتی متحقق شود که تعلیم محمول باشد بر حقیقت خود
باب چهارم در امامت ومراد از امامت اعتقاد کردن است بوجوب منصوص بودن

امام بعد از پیغمبر

امام بعد از پیغمبر از جانب خدا وپیغمبر ووجوب معصوم بودن امام وانحصار امامت در ائمه
اثنی عشر ووجوب اعتقاد بآنکه آخر ائمه هدی مهدی موعود است وحی وغایب است تا وقتیکه
مأذون شود بظهور ومقصود ازین باب در چند فصل مبین شود انشاء الله العزیز فصل اول
در بیان معنی امامت ووجوب نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است بر جمیع
مکلفین در امور دنیا ودین بر سبیل خلیفگی از پیغمبر واین تعریف که کردیم مر امامت را
مسلم است میان جمیع فرق از اهل اسلام وکسی را خلاف در معنی امامت نیست بلکه خلاف در
این است که نصب رئیسی چنین که امام عبارت از وست بعد از انقراض زمان نبوت واجب
هست یا نه وبر تقدیر وجوب بر خدا واجب است یا بر امت ووجوبش عقلی است یا سمعی طایفه
خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست اصلا بلکه هر که مدعی امامت باشد خروج بر او را
ومحاربه با او را واجب دانند وباین سبب موسومند بخوارج وجمهور اهل سنت بر آنند که
نصب امام واجب است بر امت سمعا وجمهور معتزله وزیدیه بر آنند که واجب است بر امت عقلا
وبعضی بر آنند که واجب است عند الخوف وظهور الفتن واما مع الامن فلا یجب وبعضی بر عکس
این قائلند وجمهور فرقه امامیه بر آنند که واجب است نصب امام بر خدا عقلا وتقریر دلیل
بر مذهب امامیه آنست که گوئیم هیچ شک نیست که در زمانه که پیغمبر موجود نباشد وامکان وجود پیغمبر
نیز بسبب ختم نبوت نباشد وامت اهل مکلف باشند بر تکلیفات شرعیه زیاده بر تکالیف
عقلیه بتخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس وکثرت وازدحام مردم باشد مانند
اقامت جمعه وسد سرحدهای بلاد اسلام وتجهیز جیوش وعساکر برای جهاد ودفع اعدای
دین وامثال این که همه اهل اسلام متفقند بر وجوب آن ولا محاله مظنه وقوع فتن وشرور
در منازعه ومخاصمه ومجادله هست هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطف است مر مکلفان را
واگر او ایضا واقع جمیع لطفها حتی در نبوت چه نبوت لطف است ودر تکالیف عقلیه حکم

که موجب وقوع در ورطه فتنه و آشوب باشد نیست پس هرگاه بعثت نبی واجب باشد بر خدای تعالی نصب
امام بطریق اولی و آکد و ابلغ واجب باشد بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی قبیح است و جایز نیست
با ابقای تکلیف مگر وقتی که بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امری که بدل نبوت تواند بود نیست مگر
امامت معتبر مذکور و اشتراطی که محققین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که لطفی دیگر بدل
او نباشد و حال آنکه میتواند بود که مکلفین معصوم باشند و محتاج بامام نباشند و عصمت همه مردم بدل
امامت باشد در غایت رکاکت است چه ضروری است که فرض مذکور ممتنع است عادة و عجب حالی است
که این قوم قائل بوجود معصوم واحد را در هر زمانه توبیخ و سرزنش بلکه تکفیر میکنند و خود تجویز
عصمت جمیع مردم در زمان واحد مینمایند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا آنچه گفته اند که وجوب امام وقتی
لطف باشد که مشتمل بر هیچ مفسده نباشد و میتواند بود که مفسده باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب
امام بر خدا واجب نباشد و آنکه مفسده معلوم ما نباشد کافی نیست چه احتمال مفسده واجب است در وجوب
نصب امام ظاهر البطلان است چه امور متعلقه بامام بر دو نوع است دینی و دنیوی و مفسده نصب امام
برای امور دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم الوجود چه فساد در امور دینیه معلوم است شرعا
هیچکدام از مفاسد شرعیه بر وجود امام مترتب نیست و این ضروریست کسی را که عارف بمفاسد
شرعیه باشد و همه مکلفین بدانستن مفاسد شرعیه پس نتواند بود که معلوم نباشد و همچنین معلوم است
انتفاء مفسده نصب امام در امور دنیویه چه امور دنیویه راجع است بمصالح و مفاسد معاش و حیوة
دنیوی و حفظ نظام نوع و امثال آن و این مجموع معلوم است مر کافه عقلا را و در این مجموع امری نیست
که عقلا او را مفسده دانند نظر بنصب امام بلکه عقل جازم است در اینکه سد مفاسد امور معاش
نتواند شد مگر بوجود سلطان قاهر عادل چنانکه در فایده بعثت گذشت و چون این مقدمات ثابت شد
بطریق شکل اول گوئیم نصب امام لطفی است معلوم عدم المفاسد و هر لطف عدم المفاسد واجب است
بر خدای تعالی پس نصب امام واجب است بر خدای تعالی و هو المطلوب اگر گویند نصب امام لطف است

بلکه ظاهر باشد

باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه شما وقتی
تجویز کنید که امام غایب باشد و بر تقدیر حضور متصدی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند بود
جواب گوئیم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنابر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم نه بدون آن و چون چنین
باشد وجود امام با غیبت و تقاعد نیز لطف باشد چه هرگاه مکلف معتقد باشد بوجود امام و داند که
غیبت او یا تقاعد او بسبب خوف است پس در هر ساعت تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف را و
حضور و تصدی امر امامت را و البته لامحاله موجب انزجار او از معاصی شود بخلاف آنکه معتقد
بطلان نباشد و همچنین معتقد وجوب اطاعت نیز نباشد چه هرکه قایل نیست بوجوب نصب امام قایل نیست
بوجوب اطاعت در وقتی از اوقات و حال آنکه اگر قایل بوجوب اطاعت باشد کافی نیست در
انزجار مکلف از معاصی چه از زمان اطاعت تا زمان قابلیت تصرفش در امور مدتی است بسیار
و مهلتی است متمادی پس ثابت شد که صرف وجود امام بهر نحو که باشد لطف است و غائبش حضور او
و تصرف در امور نیز لطفی دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه از جانب
خدا پس آنچه واجب است بر خدای تعالی ایجاد امام است اما تصرف و دانش در امور باختیار رعیت است
نه از جانب خدا پس آنچه ناچیر لازم نیاید و عمده دلایل اهل سنت بر مذهب خود اجماع صحابه
است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن
دفن الرسول صلی الله علیه و آله و سلم و کذا عقیب موت کل امام من الائمة و این دلیل در جمیع کتابهای
ایشان هست و همه اکابر علمای ایشان تصریح کرده اند که عمده دلایل ایشان است و در کتابهای
حدیث خود روایت کرده اند که چون پیغمبر وفات کرد ابوبکر خطبه خواند و گفت یا ایها
الناس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات و من کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت و گفت
لا بد است مر خلافت پیغمبر را از کسی که قائم بآن باشد پس نظر و تامل کنید در تعیین آن کس
و پیش از آنکه براید ایمان خود را و ببینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب مردم مبادرت

کردند و گفتند راست گفتی لیکن باید که ما تامل و نظر کنیم و آن مجلس نگفت که دروغ گفتی ما را امام و خلیفه
در کار نیست پس اینمعنی اجماع صحابه شد در وجوب تعیین امام و هر گاه اندک هوشی باشد
هر آینه از تامل درین دلیل و درین روایت بر او روشن خواهد شد هم حال علی و هم حال آن
صحابه و هم حال ابوبکر اما حال علی بنابر آنکه هرگاه اعتقاد کرده باشند وجوب تعیین امام را تا بغایتی که اهم
واجبات شمرده اند و عذر ترک دفن و تجهیز پیغمبر را باشتغال آن پذیرفته و شنوده اند پس چگونه تجویز کنند
که پیغمبر چنین واجبی را تعیین نکرده و بیان نفرموده و لا اقل امر نکرده که شما بعد از من تعیین آن
کنید از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر مبعوث نشده مگر برای تبلیغ بیان احکام و خدای تعالی
و برا رحلت نفرموده مگر بعد از اتمام تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم
نعمتی و حال آنکه نمانده بود ادبی از آداب حتی در باب خلا و حمام و شرب ماء و اکل طعام که آنحضرت
بیان نفرموده و ارشاد بآن نکرده شفقة علی الامة و اما حال صحابه بنابر آنکه چگونه یاران بوده اند
و اگاه ساخته مر پیغمبر را که ایشان و ثواب آورده که پیغمبر خود را مرده و ناشسته و دفن ناکرده
گذارند و بنشینند و خطبه ابوبکر بشنوند و گوش بسخن او کنند و سر در پی او نهند که اینها را ابوبکر در سقیفه
بنی ساعده تا متمشیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابوبکر بنابر آنکه در حدیث مذکور صحابه
شریک است بلکه غالب چگونه گفت و گو نیست اینکه هرکه محمد را میپرستید محمد مرد آیا تصور تواند
کرد که کسی باشد که با این همه ادعا کند در جایی که رئیس دهی مرده باشد که بیاران قوم رئیس
اینچنین سخن بگوید و آیا در عالم کسی باشد که بقبح این سخن نرسد الا ولکن ختم الله علی قلوبهم و علی
سمعهم و علی ابصارهم غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوة برای تعظیم است یعنی غشاوة
عظیمه از غشاوة المتعارف عن آیات الله چه اعظم حجابهای است بلکه غایت حجابی است که آنها
که ببینند و نخواهند که بدانند چه رفع هر حجاب ممکن است بغیر حجاب تعامی و تجاهل پس
این قوم چشم حق بین دانسته پوشیده اند و نمیخواهند که باز کنند که مبادا که حق را ببینند

پس قطع از هدایت

پس طمع از هدایت این قوم باید برید و چشم امید از ایشان باید برداشت اما حدیث اجماع صحابه پس
از اجماعی که علی در او نباشد و جگر گوشه پیغمبر در او نباشد و عباس عم پیغمبر و اولاد وی در او نباشند
و اتقیای صحابه و بیغرضان اهل ایمان مانند سلمان و ابوذر و مقداد و حذیفه و عمار یاسر در او
نباشند آیا چه اعتبار داشته باشد و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر حجیت تواند داشت
و اتفاق است در اینکه جماعت مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت بوده اند
دیگران و بمجلس عقد خلافت حاضر نشدند آیا تخلف ایشان ترک اهم واجبات بود و انجاح
دین شد و دیگران ندانستند و اگر خاطر ایشان جمع بود که دیگران قیام باهم واجبات خواهند نمود پس
دیگران چون تجویز کردند که بی صلاح ایشان و بی مشورت با ایشان و بالاقل بی اذن ایشان اقدام بر
چنین امری نمودند و چون ملاحظه ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند
شد و دیگران که بمقتضای این دلیل که عمده دلایل ایشان است وجوب سمعی باجماع متحقق شده
پس در وقت اجماع که هنوز اجماع متحقق و منعقد نشده بود می باید که مستند شدند که ترک اشتغال به
تجهیز حضرت نمودند و مشغول بتعیین خلیفه شدند و این را اهم واجبات دانستند و قایل بوجوب
عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای این دلیل بر تقدیری که سمعی دیگر
نشنیده باشند آن سمعی چه چیز تواند بود اگر از پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه
شوید چرا نقل نکردند و اگر نقل این مسموع میبود چه حاجت بود بتمسک باجماعی که متحقق نیست
چنانکه دانستی و قطع نظر از همه این امور کرده آنچه در مفهوم امامت معتبر است باتفاق این
همان مسکت و ملزم ایشان است یعنی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه برای خود نکرده باشد
دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد و اگر امام را کاری با امور پیغمبر و امر خلافت از او
نبودی تا ایشان هر کرا خواستندی و لایق خود دانستندی تعیین کردندی سخن در آن نبود لیکن
سخن در خلافت از پیغمبر است و خلیفگی او که چگونه بی تعیین او یا بی اذن او صورت تواند

است و حال انکه امارت پیغمبر ص و اله و شان او این بود که در ادنی فرصتی که او را از مدینه رو میداد
البته تعیین خلیفه از خود برای بازماندگان مدینه میکرد و با لشکری و سریه که بجنگ دشمن میفرستاد
تعیین امیر و سردار میکرد پس چگونه در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت را بی سردار و
امیر رها کند ایا هیچ عقل این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز باشد و پرده تعصب
دانش و بینش فرو گذاشته نشود فتدبروا یا اولی الاعتبار و اما مذهب معتزله و زیدیه
آن نیز ظاهر البطلان است از انچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم چه نصب خلیفه بر امت بعد پیغمبر و چون
بر ما معقول نیست بلکه انچه معقول است نصب امیر است و رئیسی برای خود اگر خدا و رسول تعیین
نکرده باشند و لهذا فرقه که قایل بشریعت نیستند نصب رئیس بجهت خود لازم دانند اما ما چون
اثبات کردیم وجوب تعیین امام و خلیفه را بر خدا تعالی و قبح اهمال این امر را از خدا تعالی عقلا
خارج است از نصب امیر و رئیسی نیز چه جای نصب خلیفه و امام فصل دویم در وجوب عصمت و
افضلیت امام و وجوب تنصیص از جانب خدا و رسول ص و اله علیهم بدانکه خلاف است در وجوب
عصمت امام امامیه بر انند که عصمت امام واجب است و دیگران بر انند که واجب نیست و حق
وجوب عصمت است چه همچنانکه وجود امام لطف است عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف
بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه امام غیر معصوم مامون نیست از حیف و میل که موجب
وقوع خلق و فساد است در امر دین و دنیا و این منافی لطف است لاجرم و ایضا غرض از
امام حصول الطاعت والانقیاد است و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا
الطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب شود و این مناقض غرض امامت است و ایضا امامت
خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف از و اید و چون مستخلف واجب العصمه است خلیفه نیز
باید که واجب العصمه باشد تا مامون باشد از صدور امری که منافی خلافت باشد و بتعیین کار
مستخلف از و حاصل تواند شد پس بطریق قیاس استثنایی گوییم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض

لازم اید و مخالفتش لازم شود و کار خلافت از و نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت و عدم
حصول کار خلافت باطل است نتیجه دهد که پس امام واجب است که معصوم باشد و هو المطلوب دلیل دیگر
بر وجوب وجود امام و وجوب عصمتش معا ان است که بقای شریعت با عدم نبوت موقوف است
بحافظی که معصوم باشد چه اگر هیچیک از مکلفین معصوم نباشند لاجرم قوانین شریعت و کتاب
و سنت را تواند بود که بعضی را فراموش یا اهمال کنند و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بنا بر اغراض فاسد
در و راه دهند و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال انکه تکلیف باقی باشد و این ممتنع
است عقلا پس واجب است در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت باشد از زوال و حافظ کتاب
و سنت باشد از تبدیل و تحریف و مراد از امام نیست مگر معصوم حافظ شریعت پس بطریق
قیاس استثنایی گوییم اگر وجود امام معصوم واجب نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای
شریعت واجب است پس وجود امام معصوم واجب است و هو المطلوب و چون وجوب عصمت ثابت شد
بدانکه معتبر است عصمت از جمیع اموری که در عصمت انبیا معتبر بود از گناهان از صغیره و کبیره
و کفر و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب و امراض مزمنه منفره و دنائت ابا و امهات و
رذالت قبیله و عشیره و مانند اینها چه همه اینها موجب نفرت و عدم رغبت طبایع است که
منافی وجوب الطاعت و الانقیاد است و نقض غرض لازم اید و نیز واجب است اتصاف امام
بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و شمایل پسندیده و علو نسب و طهارت مولد و کرامت ابا
و امهات و شرافت قبیله و بالجمله تفرد ذات در جمیع کمالات بلکه باعتبار این امور در امام
ادون باید نسبت به پیغمبر ص چه نبی چون مبدا فیضان کمالات است در مومنان و اهل اسلام
پس همه کمالات تلامذه نبی باشند و الطاعت و الانقیاد بفیض و معلم بهر نحو که باشد در طبایع مرکوز است
بخلاف امام چه مبدا کمالات رعیت دیگری است اعنی نبی و نیز ترتیب کمالات و فنون علوم
و مکارم در اهل اسلام شایع و مردم روز بروز در شرافت و کرامت و علو منزلت و

و مرتبت لاجرم بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات فوریتر گردد لهذا علیه السلام موجب تعظیم نزد اطاعت
و انقیاد امثال و اشباه نهایت دشوار تر پس لابد است که امام در غایت تفرد و یگانگی باشد در جمیع
کمالات و فنون فضایل تا انواع طبقات اشراف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی شرف
اطاعت او توانند کرد و احدی را ننگی و عاری در انقیاد وی پیرامون اندیشه نتواند گشت و باید
دانست که اگرچه این معنی یعنی اتصاف بکمالات مطلق و تنزه از نقایص مطلق عرفا داخل
در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است علیحده لیکن شک نیست که چون این معنی نیز واجب است
و وجوب تحققش بدلیل ثابت پس تواند بود که ما اصطلاح کنیم اعتبار این معنی را نیز در مفهوم
عصمت بنا بر قلت مؤونت تعبیر پس عصمت گوییم و غریزه مانعه از حدوث و ملکه ذنب مطلق
و موجب اتصاف به کمالات مطلقا و تنزه از نقایص مطلقا اراده کنیم در بیان اثبات
عصمت باین معنی گوییم شک نیست که هرگاه امام بصفت مذکوره باشد نزدیک شوند مکلفین بطاعت
او و دور شوند از معصیت او پس لطف باشد بودن امام بصفت مذکوره و لطف واجب است پس بودن
امام بصفت مذکوره واجب باشد و هو المطلوب و باز خلاف است در انکه واجب است که امام افضل
امت باشد یا نه مذهب اکثر اهل سنت عدم وجوب است و مذهب جمهور امامیه وجوب
و حق وجوب افضلیت امامت است بسبب انکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین
بر الفضل بیان دیگر قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدا تعالی ممتنع پس بطریق قیاس
استثنایی گوییم هرگاه تقدیم مفضول و احد المتساویین قبیح باشد افضلیت امام واجب باشد
لامحاله مستلزم نیست بر تقدیم الیکی مقدم حق است پس تالی حق باشد و هو المطلوب بدانکه
چون نصب امام واجب است بر خدا تعالی پس واجب است که منصوص علیه باشد از جانب
خدا تعالی بسبب انکه اگر خدا تعالی تعیین امام کرده باشد و تنصیص بر او نکند اگرچه ممکن
است تحصیل علوم او از راه ثبوت عصمت که بدلیل ثابت شود لیکن چون تحقق عصمت

خفی است و محتاج بنص یا بدلیل پس اگر نص واقع نشود اغلب احتمال است که رعیت از دلیل غافل شوند
و اهمال نظر کنند و راهی بامام حق پیدا نکنند و گمراه گردند بخلاف این که نص واقع شود چه نص اکثر
ظاهر و غفلت از او قلیل التحقق مگر از روی غرض و تغافل و تعامی که انرا چاره نتوان کرد
پس وجود نص لطفی است عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالی است از مفسده بالضروره نتیجه
است که از خدا تعالی نص بر امام صادر شود و قبیح بر او ممتنع پس تنصیص بر امام واجب باشد بر خدا
تعالی پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص بر امام لطف است در معرفت امام و لطف بر خدا واجب
نتیجه دهد که پس تنصیص بر امام بر خدا واجب باشد پس هرگاه تنصیص بر امام از جانب خدا اظهار
شود قبیح است که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس اظهار تنصیص تبلیغ ان بر پیغمبر نیز واجب باشد پس تنصیص بر امام
وجوب واقع شده باشد و اگر بعضی مخفی باشد پس تقصیر امت باشد که اخفا ان کرده اند پس انچه بر خدا و پیغمبر واجب
البته صادر شده و مختلف که صادر نشده باشد و انچه واجب باشد بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر باشد
رسیده باشد بدیگران و اجب العصمه نیست بلکه انکه ممکن است معصوم نیستند پس اخفا نص با وجود نص ممکن باشد
و عدم ظهور دلالت بر عدم نص نکند پس باطل شد اعتراض مخالفین که اگر نص صادر شده امر انچه ظاهر بوده باید بر سیده و پنهان نماند
نزد او خلاف توقف و تردد نکردند و در تحقق خلافت محتاج بمبایعت نمیشدند و وجه بطلان ظاهر است
چه صحابه همه معصوم نبودند بالاتفاق و حال انکه خلافت و سلطنت منزلی است عظیم که بهمه کس
راه هوا از ان جهت بعضی برای نفس خود و بعضی برای انکس که نفع از و مراد او است ممکن
و بعضی برای انکه شاید وقتی نوبت باو و یا بسلسله او و یا فرزندان او و یا کسی که انتفاع
از و بیشتر ممکن باشد تواند رسید و با انقیاد متوقعاتی از اهل ظاهر شاهده میشود که از سیار
کسانی اند که غرض نفسانی یا جاه یا مالی در او باشد تحریر توانند گذاشت پس چه تعجب از جماعت که
ظاهر از حال ایشان است که از سلام و ایمان ندانسته و نفهمیده بودند سوای مصلحت نظام
ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت و پادشاهی و لهذا

بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان آن طایفه اعتراضات بر حضرت رسالت صادر میشد
و آن معنی را عموماً در کتب التواریخ نام میکردند و بسیار میبود که اوامر و نواهی آن سرور را تغییر میدادند
چنانکه بر صاحبان ادنی تتبع در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که این جماعت حرف نفی میکنند بسبب
طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز اتفاق و همراهی با ایشان کنند و
بعضی دیگر اهمال کنند و تغافل ورزند همه را اغراضی که مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده
اصل قبول اسلام بعضی از آن طایفه نبود مگر بسبب طمع در خلافت و باطل هرگاه بدلیل قطعی
ثابت شد وجوب عصمت در نص پس نفی آن کردن بچنین احتمال که اکثر میبود صحابه بسیار آن میکردند
یا از کمال ساده لوحی و کم خردیست و یا از نهایت عصبیت و عناد و هیچکدام را چاره نشود

فصل سیم در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه واله وسلم چون ثابت شد وجوب
عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام از سایر ناس پس بدانکه
طریق تعیین امام یکی از این سه طریق ممکن نشود چون این دانستی بدانکه خلاف است در اینکه امام
و خلیفه بعد از پیغمبر صلی الله علیه واله کیست جمهور اهل سنت بر آنند که ابوبکر است و قلیلی
بر آنند که عباس است و جمهور شیعه بر آنند که علی ابن ابی طالب است علیه الصلوة والسلام و حق
مذهب شیعه است بهر طریق اما طریقه عصمت بنابر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و
وجوب تحقق عصمت در امام و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی از صحابه پیغمبر پس واجب باشد
تحقق عصمت در علی والا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود اوست و هر چه خلاف اما
معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی دلیلش آنست که چون اعتبار کردیم در مفهوم عصمت جمیع
کما اصطلاح کردیم بودن امام را از اشراف قبایل پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت
صحابه که از غیر قبیله قریش خواه وقتی کافر بوده باشند و خواه نه و چون اعتبار کردیم اتصاف
بصفات کمال و تنزه از اتصاف به نقایص را مطلقا پس بیرون شدند نیز از احتمال عصمت جمیع

اراذل و اوباش

اراذل و اوباش و اهل عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز
مطلقا یعنی خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماندند اعیان و اشراف قریش که جماعتی اند معدود
و معلومة الاحوال و این جماعت نیز بر تقدیر اجتماع صفات کمال و تنزه از صفات ذمیمه بیرون
رفتند بنابر سبق کفر چه همه این جماعت در مبدأ البعثت متجاوز بودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت
پس در همه این جماعت کفر و شرک متحقق شده بود بخلاف علی بن ابی طالب علیه السلام که آنحضرت
ده ساله بود که وحی بر حضرت رسالت نازل شده محققین همه بر آنند که از ذکور اول کسی که
بشرف اسلام مشرف شد آنحضرت بود و بالجمله همه بر آنند که اسلام آنحضرت در هنگام صبی بود قبل از
بلوغ بحد بلوغ و علم قطعی عادی بجمیع این ها حاصل است پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشد
چنانکه در دیگران متحقق شده و تفرد ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقایص مطلقا و
همچنین اکرمیت آبا و امهات و اشرفیت قبیله و نسب در آنحضرت پیش همگنان از آفتاب
روشن تر است پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از تحقق عصمت نبوده باشد بخلاف غیر او از
صحابه که در همه مانع از عصمت متحقق است پس قابل امامت نبوده باشد بغیر از آنحضرت و چاره از آنکه
وجود امام واجب است پس ذات مقدس او متعین باشد برای امامت پس آن حضرت امام است بلا فصل
پس بطریق شکل اول گوییم امام واجب العصمة است و واجب العصمة از صحابه منحصر است در علی پس
امام از صحابه منحصر است در علی صلوات الله علیه و هو المطلوب بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت در غیر
علی علیه السلام را اثبات کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برهانی
اگر بمجرد اتفاق بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده آید دلیل جدلی شود و مفید اسکات خصم
چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر عدم واقعی نکند دلیل دیگر از راه عصمت بر امامت
آنحضرت اجماع مرکب است چه جمیع امت متفقند که امام بعد از حضرت رسول صلی الله علیه یا علی است
و یا ابوبکر و یا عباس و هیچکس غیر از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت

از غیر این سه کس و چون عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابوبکر و عباس بنابر سبق کفر لازم آید
منحصر باشد در علی پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه ابوبکر و عباس امام نباشند واجب است که علی امام
باشد بنابر تحقق اجماع بر عدم امامت غیر این سه کس لیکن ابوبکر و عباس امام نیستند بنابر انتفاء شرط
امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجب است که علی امام باشد تقریر دیگر دلیل اجماع مرکب آنست
که جمیع امت منحصرند در دو قول یکی قول بوجوب عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام
هر که قایل است بوجوب عصمت در امام قایل است بامامت علی و هر که قایل نیست بامامت علی قایل است
بعدم وجوب عصمت در امام و چون ثابت کردیم وجوب عصمت را در امام پس با وجود آن اگر کسی قایل
باشد بامامت غیر علی خرق اجماع مرکب لازم آید و آن باطل است پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه
واجب باشد عصمت در امام واجب است امامت علی لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت در امام واجب است
نتیجه دهد پس امامت علی واجب است و هو المطلوب و اما بطریق نص بنابر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص
بر امام و وجود نص متحقق است در شان علی علیه السلام و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد و غیر
محتاج باستدلال و این قسم را نص جلی گویند و اما نص جلی مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی
علیکم من بعدی و گفت سلموا علیه بامرة المؤمنین و گفت مر علی را که انت الخلیفة بعدی و گفت
در حالی که دست علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوا و مثل آنکه جمع کرد
در اول بعثت مر بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام از شما که بیعت کند با من او وزیر من باشد پس
او برادر من است و وصی و خلیفه من است بعد از من و هیچیک متابعت نکردند و علی بیعت کرد و دلیل
بر تحقق این نصوص تواتر است نزد شیعه چه عدد محدثین شیعه که در هر زمان الفقدر بوده اند که
احتمال آن نتواند بود که کمتر از عدد تواتر باشند در هیچ وقتی از اوقات و همه این جماعت نقل
کرده اند خلفا عن سلف بر سبیل اتصال بحضرت پیغمبر صلی الله علیه واله وسلم و این معنی ظاهر
است بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس اجماع ایشان بر نقل این نصوص بر تقدیر

کذب یا آنست

اللهم وصل على الامام على سيد الانام واله البررة الكرام

کذب یا آنست که اتفاق افتاده بدون مواطاة و مواضعه با هم و این بدیهی البطلان است چه عقل تجویز نکند
و ممتنع داند بحسب عادت اتفاق چندان کذب مثل این جماعت کثیره را بدون داعی و باعث بر آن و
این بخلاف اتفاق در صدق است چه علم بصدق داعی همه تواند بود بر نقل خبر و یا آنست که مواضعه و
تمهید کرده اند با هم در نقل این نصوص و این نیز ممتنع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان اکثر متباعد
البلاد بوده اند و منتشر در اقطار و بیگانه از هم و مواضعه میان این دو نوع جماعت یا باجتماع همه
خواهد بود در مکان واحد و این محال است که در هیچ وقتی واقع شده باشد چه اگر واقع میشد
ممتنع بود بحسب عادت پنهان ماندنش و نقل نکردنش هیچکس بر اثر او حال آنکه مخالفین شیعه در همه وقت
اضعاف مضاعفه بوده اند و با ایشان در کمال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح حال این طایفه
یا بر تعصب دین و یا بنا بر خوش آمد ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی نقل نکرده اند
اجتماع مذکور را با مواضعه این جماعت بمکاتبه و مراسله خواهد بود و این نیز با عدم تعارف و تحقق بیگانگی
زیاده بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود بحکم عرف و عادت بر تقدیر وقوع مخفی نتواند بود چنانکه دانستی و با
قطع نظر از امتناع اجتماع و مراسله باعث بر این نوع امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود
و آن بنابر فرض کذب محال است و یا رغبت در دنیا و آن نیز عادت ممتنع است چه هرگز محققان شیعه غرض نقل
بر ایشان اند صاحب دنیا نبوده اند که طمع و رغبت در آن توان کرد و همچنین صاحب شوکتی نبوده اند که
خوف و رعب از ایشان اقدام بر چنین امری توان نمود بلکه واقع عکس این بوده یعنی همیشه دشمنان
این جماعت صاحبان دنیا و دولت و شوکت بوده اند و گنجایش داشته که بخوش آمد ایشان این طایفه
شیعه نیز ترک نقل نصوص بر ایشان و فضایل ایشان کنند و این معنی اجتناب از رغبت در دین
و دنیا باعث نتواند بود بر نقل نصوص مذکوره بدون مواضعه نیز چه اگر طمع دنیا و یا خوف
متصور میبود همه شیعه اتفاق در نقل عکس می بود و آن طمع مجاز مواضعه میشد اما با اتفاق
آن چگونه ممکن تواند شد و جمیع آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بحمد الله و فضله اگر گوید

که این نصوص اگر متواتر باشند چنانست علم ما بآنها چون علم ما بوجود مکه و بغداد و چون علم ما بوجوب صلوة وقیام وغیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوئیم که تساوی علمین وقتی لازم میشود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میشود و این مسلم نیست بلکه مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما بر آنند که کسبی است و حق آنست که هر دو قسم میتواند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول متواتر خلاف معتقد جمعی باشد پس آن جماعت را علم حاصل نشود چه حصول علم موقوف است بر خلو ذهن از اعتقاد نقیض آن علم لاستحالة اجتماع النقیضین که گاه باشد که تکذیب آن جماعت موجب آن شود که دیگران را نیز تواتر لازم نشود و بنا بر آن علم حاصل نشود یا دیر حاصل شود بر تقدیر که حاصل شود مانند علمی نباشد که در طریق وی امور مذکوره واقع نشود مانند علم ببلدان بعیده و وقایع ماضیه و اما نص خفی از قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز کنند و در حالت رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که انما کلمه حصر است و ولی بمعنی متصرف در امور است بمعنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست لعموم جمیع الامة بالاجماع و متصف باوصاف مذکوره از دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی علیه السلام پس مضمون آیه اینست که علی متصرف در امور شماست همچنانکه خدا و رسول و دیگری نیست و مراد اینست از نص بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی وکونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی و مانند قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر نمیشاید مگر معصومین بسبب آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک لطف است و قبیح و نص خفی از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله صلی الله علیه وآله وسلم لعلی علیه السلام انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی بیان دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی نسبت بخود جمیع مراتب هارون را نسبت

بموسی بغیر از پیغمبری و از جمله مراتب هارون نسبت بموسی این بود که مفترض الطاعة بود و متصرف در امور وی و خلیفه اش در زمان غیبت بمیقات پس این منزلت نیز ثابت باشد برای علی نسبت به پیغمبر صلی الله علیه و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله صلی الله علیه وآله در وقت انصراف از حجة الوداع که چون بموضع غدیر خم رسید امر فرمود باجتماع مردم بنماز جماعت پس فرمود تا از جهاز های شتران شبیه منبری ساختند و در بالای آن برآمده خطبه ادا کرد و پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم یعنی آیا من اولی نیستم بتصرف در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق عطف و تفریع بر کلام اول من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای اویم علی مولای اوست خدایا دوست دار دوست علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت کن ناصر علی را و واگذار واگذارنده علی را بیان دلالتش آنست که هر که را اندک وقوفی در علم و فهم کلام عرب باشد داند که مراد از مولی نمیتواند بود مگر آنچه اول کلام اشاره بآن بود یعنی اولی بتصرف در امور بدلیل عطف بر سبیل تفریع و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی بدانکه شیخ طوسی رحمة الله نقل کرده در کتاب اقتصاد که این حدیث را از محدثان سنی ابن عقده طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق و دیگری بصد و بیست و پنج طریق و فرموده که ام بر وفق اصطلاح خبر متواتر اکثر طرق فامثله پس اگر این حدیث صحیح نباشد هیچ حدیثی صحیح نتواند بود و بعضی علماء رحمة الله و علماء پس منع صحت و تواتر خبر نمیکند بسیاری متقلبان اهل سنت کرده اند چه قدر رکاکت داشته باشد و گمان آنست که رکاکت در آن کرده باشند چه ناچار است مر ایشان را از ایراد منعی و منع صحت این خبر با وجود اینهمه رکاکت بغایت اقرب است از منع بودن مولی بمعنی اولی بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اول بر کم تعصبیت و دوم ناشی از تعصب و کم فهمی است و این نهایت زاکه واما طریقه افضلیت بنابر آنکه چون ثابت شد وجوب افضلیت امام از رعیت و علی افضل بود از جمیع صحابه

پس امام نتواند بود مگر علی اما آنکه علی افضل بود بنا بر آنکه افضل کسیست که جهات فضل در وی بیشتر باشد و جهات فضل در علی بیشتر بود پس علی افضل باشد اما آنکه جهات فضل در علی بیشتر بود بسبب آنکه مراد از افضل باتفاق استحقاق مدح است و ثواب و مراد از جهات فضل اموری است که بسبب استحقاق مدح و ثواب شود و این امور یا خارجیست یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی بیشتر است بلاشبهه اما خارجیه و آن اموری است که راجع شود بسبب یا راجع بسبب و صلت و دامادی است و یا تربیت و شاگردی اما نسب آن در علی پسر عم بود و آن است بتر پیغمبر را و ظاهر است که پسر عم مثل ابو طالب بودن نه همچون پسر عم مثل عباس بودن است چه ابو طالب که بهتر از عباس بود و قریب تر از وی بنا بر آنکه با عبد الله از یک مادر بود بخلاف اعمام دیگر و شفقت و تربیت و اهتمام در جمیع امور حضرت رسالت که از ابو طالب ظاهر شد بیشتر از اهتمام جمیع قوم و عشیرت بود معلوم است که تا ابو طالب در حیوة بود حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باعانت بیگانگان بنا بر آنکه در کنف حمایت ابو طالب در حصاری حصین بود و در حیوة او باری از آن نبود که دست تعدی بآنحضرت دراز توانند کرد و این معنی در غایت ظهور است و اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی بمشارکت فاطمه زهرا صلوات الله علیها که باتفاق سیدة نساء عالمیان است و سرور زنان اهل جهان از عایشه پرسیدند که محبوب ترین ناس که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی نه چون دامادی است بدختر دیگر اما تربیت پیغمبر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را نه امریست که با هیچ شاگردی قیاس توان کرد چه علی در اوان صغر در حجر تربیت و شفقت آن سرور بود و آن سرور در کمال شفقت با او و در زمان کبر ملازم بود بمنزله خادم آنحضرت در هر وقت که خود بود و آنحضرت در کمال اهتمام بتعلیم او و گاهی که علی در میگذشت حفظ کی نه علی داخل میشد و او را باسرار و حقایق منزله مطلع میساخت و دیگران را یارای آن نبود که وقتیکه حضرت بیرون آمدی هر گاه خواهند سوال توانند کرد و اکثر منتظر میبستند

که مجهول معلوم کنند منتظر میبودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سوال میکرد و ایشان استفاده میکردند و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماند که امور خارجیه نسبیه و سببیه را که هر دخل در استحقاق مدح و ثواب نتواند بود که کسی بلیاقت آن امور برآید و کار نکند که ننگ نسب باشد یا سبب پس لابد داخل در تحت اعتبار شود و موجب استحقاق مذکور تواند شد و اما کمالات نفسانی بر احدی پوشیده نیست که علی اعلم ناس بود بعد از حضرت رسالت در حقایق و معارف بر متتبعان پوشیده نیست که آنچه از حقایق و اسرار ملک و ملکوت و لوایح انوار ناسوت و لاهوت از هر قطره از خطب نهج البلاغه موج انگیز است نظر کنند مکمل اولیا بآن رسیده و نه دیده ملک شاید نتایج متاخرین نظیر آن دیده و آن قدر از علم توحید و اشارات تجرید و تجرید که در مجاری کلمات و مطاوی فقرات آنحضرت مندرج است نه عبارت محیط آن شود و نه اشارت وفا بآن کند نقل است که یکی از علماء یهود در زمان حضرت گذشت در حالی که با جماعتی از اصحاب تکلم مینمود یهودی از طلاقت لسان و فصاحت بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد و گفت تو آنک تعلمت الفلسفة لکان یکون لک شأن من الشأن یعنی اگر تو علم فلسفه میخواندی هر آینه ترا شانی عظیم میبود آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست الیس من اعتدل طباعه صفی مزاجه ومن صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه ومن قوی اثر النفس فیه سما الی ما یرتقیه ومن سما الی ما یرتقیه فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة ومن تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد دخل فی الباب الملکی الصوری ولیس له عن هذه الغایة معبر یعنی آیا نیست که هر که معتدل باشد طبیعتش صافی است مزاجش و هر که صافی است مزاجش قوی است اثر نفس ناطقه در او و هر که قوی است اثر نفس ناطقه در او برآمده است بر چیزی که او را بلند میگرداند و مراد از آن چیز علم بحقایق موجودات است که علم فلسفه عبارت از آن است و مراد از بلند گردانیدن رسانیدن است بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوت نظری است و هر که از ...

هر انچه او را عبید میکرد اند پس متخلق است باخلاق نفخه و این اشاره بتهذیب اخلاق است که غایت قوت عملیست و هرگاه متخلق باخلاق نفخه نیز نشد پس موجود شده است باهو انسان نه انکه موجود باشد باهو حیوان چنانکه پیش ازین بود و این اشاره باینست که انسان مادام که بحکم شهوت و غضب سایر قوای حسی حیوانی کار کند و این احکام بر او غالب باشد لا محاله حیوان باشد از حیوانات و هرگاه از جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه مجرده است بحسب علم و عمل بر او غالب شود لا محاله قوای حسی همه تابع عقل گردد و افعال و اعمال حسمانیش نیز همه افعال عقلی شود در ان وقت موجود شود باهو انسان یعنی بوجودی که مخصوص بانسان است نه بوجودی که مخصوص بحیوان است پس هرگاه موجود شود باهو انسان و بیرون شود از وجود مشترک حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که ان عالم مجرد است و مرتبه وجود ملائکه مجرده و عقول فعاله و ان عالم عالم صورتست بلا ماده پس نمانده باشد او را غایتی و مطلبی و ورای این مرتبه چه غایت مرتبه کمالات انسانیه تکمیل قوتین نظری و عملیست و حاصل شدن عقل مستفاد و منفصل شدن در وجود از استعمال ماده و لیس وراء عبادان قریه پس یهود بیچاره حیرتش بر حیرت افزوده گفت الله اکبر یا بن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفه جمیعها فی هذه الکلمات رضی الله عنک و نیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابی بکر نزد وی امده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت اری یهودی گفت ما در تورات خوانده ایم که خلفای انبیاء اعلم امم میباشند پس خبر ده مرا که خدای تعالی کجاست در اسمان است یا در زمین ابو بکر گفت در اسمان است بر عرش یهودی گفت پس زمین خالی است از وی و او در مکانی نباشد ابو بکر گفت این کلام زنادقه است دور شو از من والا گردنت بزنم پس یهودی استهزا بر اهل اسلام کنان روان شد تا که امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب علیه الصلوة و السلام باو برخورد و گفت یا یهودی دانستم انچه پرسیدی و جوابی که شنیدی لکن اهل اسلام نیست بلکه سخن اهل اسلام این است که من میگویم ان الله عز و جل اَیَّنَ الاین فلا این له و جل ان یحویه مکان و هو فی کل مکان بغیر مماسة و لا مجاورة یحیط علما بما فیها و لا یخلو شیء منها

کی لا تدبره وقتا

من تدبیره وقتا یعنی خدای تعالی افریده است مکان را پس او را مکان نتواند بود و او اعظم است از انکه حاوی تواند کرد مکان باو را و در هر مکان حاضرست به انکه تماسی بمکان کند و یا مجاور بمکان باشد و هیچ چیز از چیزها که در مکان میباشند از علم و تدبیر او خالی نیست پس گفت ای یهودی من خبر دهم ترا بچیزی که در کتاب شما است و مصدق سخن من است ایا نیست در بعضی از کتب شما که روزی موسی علیه السلام نشسته بود که امد ملکی نزد او از جانب مشرق و موسی باو گفت از کجا امدی گفت از نزد خدای تعالی دیگر امد از جانب مغرب و گفت از کجا امدی گفت از نزد خدا پس دیگر فوق سما امد گفت از کجا امدی گفت از نزد خدا پس دیگر از زیر زمین امد و چنین گفت پس موسی گفت سبحان من لا یخلوا منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان پس یهودی گفت اشهد ان هذا هو الحق و انک احق بمکان نبیک ممن استولی علیه یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متقلب و نیز روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین علیه السلام امد و گفت خبر ده مرا که تو دیده خدا را که پرستش میکنی حضرت فرمود من پرستش نکنم خدای را که ندیده باشم مرد گفت چگونه دیده خدا را حضرت فرمود و یحک لم تره العیون بمشاهدة الابصار و لکن راته القلوب بحقایق الایمان معروف بالدلالات منعوت بالعلامات لا یقاس بالناس و لا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی را چشم نتواند دید بلکه دلهای مومنان و بر توحید شناخته اند شناختنی که در ظهور مانند دیدن باشد چه خدای تعالی بدلایل شناخته شود و بانار و علامات را اثبات توان بر دو دلیل در افاده یقین بالاترست از دیدن بظاهر چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل بحقیقت راه نماید و خدا را بمردم قیاس نتوان کرد که هر چند عظمت و شوکت داشته باشند البته دیده شوند چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردم است چه عظمت مردم را حواس ادراک کنند بخلاف عظمت الهی که حواس ادراک نتوانند کرد پس مرد بر گردید میگفت الله اعلم حیث یجعل رسالاته یعنی خدا داناترست که رسالت خود را

بکدام خاندان باید گذاشت و امام فخر رازی و سایر علما گفته اند که علماء جمیع فنون منسوبند بحضرت چه خود مشایخ صوفیه منتهی باو است و ابن عباس که رئیس و پیشوای مفسرین است شاگرد او است و ابو الاسود دوئلی که اصل علوم عربیت است بتعلیم او و نیز او اقضای امت بود که فرمود رسول الله صلی الله علیه و آله اقضاکم علی و در اکثر وقایع باو رجوع میکردند و این در نهایت ظهورست و در این باب سلونی قبل ان تفقدونی معروف و مشهور و ان حضرت خود فرموده والله لو کسرت لی الوساده لحکمت بین اهل التورات بتوراتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم و ما من ایة نزلت فی بر او بحر او سهل او جبل او سما او ارض او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت و از قضایای عجیبه آنحضرت نقل شده که دو کس در سفری باهم رفیق شده چاشت میکردند یکی سه نان داشت و دیگری پنج نان ثالثی پیدا شده تکلیف کردند و هرسه باهم شریک نان خوردند بعد از فراق مهمان هشت درم بایشان داد و در قسمت ان نزاع کردند صاحب سه نان نصف را میخواست و صاحب پنج میگفت حق تو سه درم است پس داوری نزد آنحضرت اوردند حضرت فرمود در چنین امر حقیر نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب سه گفت راضی نمیشوم مگر بحق قطعی پس حضرت گفت چون راضی بصلح نیستی پس یک درم از تو است و هفت درم از صاحب تو چه مجموع هشت نان به بیست و چهار ثلث شد مجموع حصه تو نه ثلث و مجموع حصه صاحب تو پانزده ثلث شد و هر یک از هشت ثلث خورده اید و هشت ثلث مهمان تناول کرده پس از هشت مهمان یکی از تو است که باقی مانده بود و هفت از صاحب تو فالفرق الرجال علی البصیره فی امرها و از عجایب اینجا که از آنحضرت پرسیده اند که بر سر بیابان هنگام رمی جمار شده است که از کجا می گیرند سوال کردند فرمود اضرب بسهام الیوم علیک فی ایام الشک و نیز داناترین مردم بود بتدبیر امور سلطنت که در زمان عمر اعاجم بلاد ری و همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شدند که اخراج عمال عرب از دیار خود نموده بقصد استیصال

اهل اسلام که بندند

اهل اسلام که بندند خبر بعمر رسیده مضطرب شده و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کسی چیزی گفت با عثمان متفق شد که اهل شام و یمن و حرمین و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شده بدفع کفار بروند امیر المؤمنین علیه السلام این را نپسندیده و گفت اهل شام اگر بیرون ایند روم بر دیار ایشان تازد و اگر اهل یمن از وطن دور شوند حبشیان بر سر یمن ایند و اگر اهل حرمین از حوالی جدا شوند از اعراب اطراف ایمن نتوان بود و انگاه اهل اسلام را فکر انچه در پشت سر گذاشته اند بیشتر از ان امر باشد از انچه در پیش روست یعنی محاربه کفار و بیم از کثرت عجم و اتفاق ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل مع عهد رسول الله صلی الله علیه و آله بالکثرت و انما کنا نقاتل بالنصر و خدای تعالی امدن ایشان را بر مسلمانان مکروه تر میدارد از تو یا عمر و هو اولی بتغیر ما یکره و دیگر انکه عجم پندارند که مرد در میان عرب توئی و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس تمام همت بدفع تو کوشند بلکه مصلحت انست که اهل اسلام همه در دیار خود ثابت باشند و حرکت نکنند و اهل بصره که قریب ببلاد عجم است و از طرفی دیگر دشمن ندارند سه فرقه گردد هر یک بر عیال باشند و گروهی بر سر اهل عهد که نقض عهد نکنند و گروهی دیگر بمدد اخوان خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن کوشند پس همه این را پسندیده قرار بر این دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود بر امور مغیبه و وقایع اتیه و خبر داد از اکثر انچه واقع شد بعد از ان حضرت از فتنه‌ها و از انچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند و از زهد و قنبر و غیر ان از امور دیگر مشهور و مستفیضست قبایل موالف و مخالف از جمله میثم تمار است که از خواص آنحضرت بود و او را خبر داده بود از انچه عبید الله زیاد باو خواهد کرد و چون عبید الله بر دولت یافت از وی پرسید که صاحب تو چه گفت که من با تو چه خواهم کرد میثم گفت آنحضرت فرمود تو را اصحاب بزیاده کسی دیگر که دارای کوتاه تر باشد و بر بالای آن دیگر باشم عبید الله گفت من خلاف ان کنم تا تکذیب صاحب تو در وقوع شود میثم گفت والله که گفته

صاحبش دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد و من میدانم از گفته او که تو مرا بکدام از
موضع از کوفه بردار خواهی کرد و من اول کسی ام که در اسلام معذب به لجام کرده شود پس او را مختار
بن ابا عبیده در حبس کرد و چون مختار لشکر سعید بیدار حبس بیرون آمد عبید الله حکم کرد تا
میثم شود و چون بر دارش کردند بر در خانه عمرو بن حریث و آن موضعی بود که حضرت با او نموده بود
درین موضع بر دار کنند از چوب فلان نخل و میثم همیشه بعد از گفته آنحضرت در پای آن نخل نماز
میگذارد و میگفت چه مبارک نخله که من برای تو آفریده شده ام و تو برای من مهیا گشته بود تا که
چون بر دارش کردند و خلق کثیر برو جمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که
من همسایه تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من پنداشتم که خانه در جوار من ابتیاع خواهد کرد و
بعد از آن عمر مدینه میفرمود که پاره دار را آب میپاشیدند و جاروب میکردند و بوی خوش بکار
میبردند و میثم بر سر دار زبان بمدح بنی هاشم گشوده فضایل ایشان ذکر میکرد عبید الله گفتند این مرد
شما را رسوا کرد پس لشکر مود تا لجامش کردند و پیش از و در اسلام کسی را لجام نکرده بودند و قتل میثم
ده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین علیه السلام بود بجانب کوفه و نیز نقل شده است که رشید
هجری که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد پدر عبید الله آوردند گفت صاحب تو چه گفت که
با تو چه خواهم کرد گفت فرموده که دست و پای من قطع کرده مرا مصلوب میسازی زیاد گفت که
والله نکنم و سخن وی را دروغ گردانم سرش دهید چون بیرون رفت زیاد پشیمان شد و گفت با او
هیچ کار بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس لشکر مود تا دست و پایش بریده بر دار کشیدند
و نیز کمیل بن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین را که آنحضرت خبر داده بود حجاج بقتل رسانید
نقل است که کمیل اول رو پنهان کرد حجاج فرمود تا عطای قوم او را بریدند کمیل را چون خبر
رسید که عمر من باخر رسیده نیکو نباشد که وظیفه قوم من بسبب من مقطوع شود پس خود را بدست
داده کشته شد و نیز قنبر [illegible] بود بر خوارق عادات و امور معجزه و کدام امر معجزه تر از قلع باب

باب خیبر بهتر تواند بود چنانچه متواتر است و از رد شمس دو نوبت یکی چنانچه مذکور شد و دیگر در
سیر بصفین چون بر زمین بابل رسیده خواستند از آب بگذرند اصحاب بتعبیه رجال و دواب
مشغول شدند و حضرت با جمعی بنماز عصر ایستاد بجماعت مذکوره از کارهای خود فارغ نشدند تا
نماز عصر فوت شد و ازین معنی آزرده خاطر شدند پس بجهت خاطر اصحاب دعا کرده تا آفتاب بموضع
عصر باز گشت و مجموع اصحاب نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده از سبیل
استفاضه و شیوع که هیچ کس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که اشجع ناس بودن شهرت
آنحضرت در شجاعت نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد غایتش امر چند که از خوارق عادات است
در باب شجاعت از آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند از هیچ شجاع معهود نشده که هرگز از دشمن
در هنگام مبارزت زخمی خورده باشد مگر امیر المؤمنین علیه السلام دویم آنکه از هیچ شجاع معهود
نشده که هرگز مبارز از و نجات نیافته باشد مگر آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است
که کشته آنحضرت در میان کشتگان معلوم بود و گفته اند که کان علیه السلام اذا اعلی قد و اذا وسط
قط یعنی هرگاه بر سر میزد در طول دو نیمش میکرد و هرگاه بر میان میزد در عرضش بدو
نیم پاره میساخت و نیز سخی ترین مردم بود بوجهی که [illegible] میکرد یعنی هرچه داشت میداد در
فتوحات بجا آورده که قیمت خاتمی که در نماز بسایل داد برابر بود با خراج شام که ششصد
و دو بار بود نقره و چهار صد خروار طلا بود و باشهره حضرت در شجاعت و سخاوت مصداق قول
شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات عارفین گفته العارف شجاع و کیف لا و هو بمعزل عن
تقیة الموت والعارف جواد و کیف لا و هو بمعزل عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود
با کمال بأس و مهابت نقل است که معویه از صعصعه بن صوحان که یکی از اصحاب حضرت
امیر بود از صفت آنحضرت پرسید صعصعه گفت کان فینا کاحدنا یعنی که در میان
ما که میبود مانند یکی از ما بود با ما میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و میآشامید و

و بهر طرف که بخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک کنا
نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیف الواقف علی راسه یعنی با وجود اینهمه میترسیدیم از و مانند
ترسیدن بزنجیر بسته از جلادی که با شمشیر برهنه بر سرش ایستاده باشند و نیز حلیم ترین و عفو کننده
ترین مردم بود و این معلوم است از رعایت حال ابن ملجم با علم بحال او و عفو کردن از سعید
ابن العاص که اعدی عدو او بود با قدرت بر او و از مروان بن الحکم با شدت عداوتش او و بکمال
او و بجال قوم او و اولاد او بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلوم است از آنچه
کرد با معاویه در صفین که قوم معاویه پیشتر سر آب را گرفته بودند و اصحاب علی را از آب منع
کردند و چون اصحاب آنحضرت سر آب را از دست ایشان گرفتند خواستند ایشان را از آب منع
کنند منع نگذاشت و گفت هذا السیف یغنی عن ذلک یعنی تیزی شمشیر که مغنی است از آب
بستن و نیز پوشیده نیست که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب کلام او را دون کلام
الخالق و فوق کلام المخلوق گفته و انحصار کمالات نفسی آنحضرت بعدد و رنج نیست و اکابر
علما موافق و مخالف در تعداد آن مجلدات پرداخته اند و معترف بعجز گشته و اما اعمال بدنیه که مراد
از عبادات حضرت باری تعالی و اطاعت و انقیاد حضرت رسالت پوشیده نیست که از آن زمان که حضرت امیر علیه
[illegible] ایمان بحضرت رسول آورد تا آن زمان که رحلت نمود هرگز عصیانی از او صادر نشد [illegible]
اسما بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن عبد الله انصاری و ابو سعید خدری و جمعی از صحابه [illegible] حضرت رسول
در خانه خود بود و علی علیه الصلوة والسلام نزد آنحضرت که وحی بر آنجناب نازل شد آنحضرت سر بر ران مبارک علی علیه السلام
نهاده و وحی منقطع نشد و حضرت سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب کرد و علی نماز عصر [illegible] گذشته
بایما نماز گزارده و [illegible] حضرت را [illegible] فاتتک الصلوة العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر علی گفت
نخواستم که حایل شوم میان تو و استماع وحی و نماز عصر را بایما گزاردم حضرت فرمود دعا کن تا خدای تعالی آفتاب
را بر گرداند تا تو نماز را ایستاده بکنی و بدرستی که خدا اجابت تو خواهد کرد بجهت آنکه تو در اطاعت خدا و رسول بودی

پس علی دعا کرده و آفتاب بجای عصر باز گشت تا علی نماز گزارده آنگاه غروب کرد و عاقلی را ازین
حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی که این همه اهتمام در عبادت او باشد ازو البته عبادتی فوت نتواند
شد و همه متفقند که آنحضرت اعبد ناس بود حتی روی آن جبهه مبارک گویا ثفنة البعیر لطول سجود و در
نماز در غایت خشوع و استغراق بود تا آنکه مخالفین نقل کرده اند که پیکانی که در وقت حرب در بدن
مبارکش میماند در وقت اشتغال بنماز بیرون می آوردند و مواظب بود بر نوافل لیل حتی که در حرب
صفین در شبی که معروف است بلیلة الهریر پانصد تکبیر یا هزار و شنیده اند که در هر تکبیر بر کافری
مخالفین میزد و [illegible] و اما اطاعت او مر حضرت رسول الله را بر هیچیک پوشیده
نیست تحقیقش از آنچه او کرد از خوابیدن او در فراش حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد
قتل آنحضرت داشتند و حضرت پروردگار او را از ضرر ایشان نگاه داشت و از جانفشانی
ها که کرد در حرب بدر و احد و خیبر و خندق و حضرت پروردگار او را از ضرر ایشان نگاه
داشت و سایر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی از ذکر است و در جمیع حروب فتح بدست
او بود و نسبت در عبادت و فضل اطاعت او آنچه در باب ضرب عمرو بن عبد ود در حرب
خندق حضرت رسول الله فرموده ضربة علی یوم الخندق خیر من عبادة الثقلین و در بعض روایات
وارد شده ضربة علی یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز از زهد او که بودن
تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها و [illegible] الدنیا علیه ضرارة
ابن ضمره نزد معاویه علیه اللعنة توصیف آنحضرت کرد و گفت لقد رایته فی بعض مواقفه وقد
ارخی اللیل سدوله و هو قائم فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاء الحزین و یقول
یا دنیا یا دنیا الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینک هیهات غری غیری لا حاجة لی
فیک قد طلقتک ثلاثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر و خطرک یسیر و املک حقیر آه من قلة الزاد
و طول الطریق و بعد السفر و عظم المورد و فی بعض الروایات و خشونة المضجع یعنی تحقیق

که دیدم علی را در بعض از مواقف او برای عبادت در وقتی که فرو گذشته بود شب پردهای ظلمت را
و آنحضرت در محراب ایستاده بود و ریش مبارک را بدست گرفته بیقراری میکرد و بیقراری مار گزیده
و میگریست گریه در غایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا خود را زینت کرده
زنان خود را در معرض خریداری من در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من میکنی فرصت آن نیاید
وجود دار از تو هست که تو کرده مغرور سازی دیگری را که من محتاج تو نیستم و ترا طلاق گفتم که هرگز رجوع
ندارد و این زینت تو زینتی نیست که فریب من تواند داد بدرستی که عیش تو بغایت کوتاهست
و قدر تو بغایت قلیل و مرادهائی که از تو بر آید بغایت حقیر و بعد از آن اعراض کرد از دنیا
دنیا و گفت آه از کمی زاد و درازی راه و دوری سفر و عظمت مورد یعنی قیامت و ایستادن در پیش
خدای و درشتی خوابگاه یعنی منجع قبر و نیز آنحضرت فرمود والله دنیاکم هذه اهون فی عینی من عظام
خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیا شما خوارتر است در من از استخوان خنزیر که در دست
مجذوم باشد و خواهد که بگوشتی که بان چسپیده خود را سیر کند و ابو عبد الله بن رافع
روزی بدیدن حضرت رفتیم پس پیش او آوردند انبان مهر کرده که نان جوین خشک شده
در آن بود از آن نان با هم خوردیم پس من گفتم یا امیر المؤمنین سبب مهر کردن انبان چیست
فرمود تا حسنین نان جو را بروغن زیتون یا شئ نکنند بنابر شفقت بایشان و گفته که آنحضرت
کان خشن اللباس ماکلا و ملبسا و کان نعلاه من لیف و یرقع قمیصه بجلدنا تارة و بلیف اخری
و قد ان یا تدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فنبات الارض فان ترقی
فبلبن و کان لا یاکل اللحم الا قلیلا و یقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات و بیان کنند
آنحضرت درشترین لباسها و طعامش ناگوارترین طعامها بود و نعلین مبارکش
کهنه میشد پینه میکرد گاه بپوست پاره و گاهی بلیف و گم بود که با نان خورش اکتفا کرد
و اگر میبود نمک یا سرکه بود و اگر ازین افزود سبزی و اگر از آن هم افزود شیر

و گوشت تناول

اللهم و عجل لامام کی بعد الانام و اله البررة الکرام

و گوشت تناول نمیکرد مگر بسبیل ندرت و میگفت مکردانید شکمهای خود را گورستان حیوانات
و بباید دانست که این اوصاف و امثال این متواتر است و مخالفین نقل آنها پیش از مؤلفین
کرده اند و همچنین در جمیع کمالات آنحضرت جمهور اهل سنت را سخن نیست و اکثر در آن باب
مؤلفات ساخته اند و مجلدات پرداخته و میگویند که درین کمالات و اوصاف احدی بآن
حضرت مساوی بلکه نزدیک هم نیست و بدرجه از درجات او در علم و عمل کسی نرسیده
و با وجود این همه بافضلیت ابو بکر تمسک کنند درین قول باجماعی که حقیقتش معلوم شد
و میگویند که افضلیت در سایر کمالات منافی مفضولیت
در کثرت ثواب نیست یعنی افضلیت فضیلت بمعنی کثرت ثواب است و ابو بکر علیه اکثر
ثوابا از علی علیه السلام است و هیچ تامل نمیکنند و اندیشه هم ندارند که کسی تامل کنند و بداند
که ثواب مترتب نیست مگر بر علم یا عمل پس هرگاه در علم و عمل زاید باشد بر دیگری چگونه
در ثواب دیگری زاید بر او تواند بود و عجب اینست که با ابو بکر اکتفا ننموده تفضیل عمر و
عثمان علیهم اللعنة نیز بر آن حضرت میکنند و منازعه معاویه را نیز بر آنحضرت در امر
خلافت معقول میدانند بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقول است که آنحضرت میفرمود
الدهر انزلنی انزلنی حتی قیل معاویة و علی یعنی روزگار و مغرور شدن اهل روزگار باو
و اعراض کردن ایشان از قبول حق فرود آورد مرتبه مرا و فرود آورد و فرود آورد تا شبیه
شدم بمعاویه و گفتگو شد که آیا معویه حق است یا علی و چه خوب ادا کرده شیخ ابو علی سینا
مرتبه آنحضرت را بر سایر صحابه حیث قال و انما علی بن ابی طالب علیه السلام فکان الشمس فلک
الحقیقة و قطب سماء المعرفة و کان علیه السلام فیما بین الصحابة صلی الله علیه و آله کالمعقول فیما
بین المحسوس و لید دیگر بر تفضیل آنحضرت آنست که حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم
آنحضرت را نفس خود خوانده و آیه مباهله مؤید اینست و مساوی انبیا اعظام محکم

حیث قال صلی الله علیه و آله و سلم من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و
الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب و ظاهر است افضلیت انبیا بر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
از باقی صحابه پس علی افضل باشد از باقی صحابه و هو المطلوب دلیل دیگر آنکه علی محبوب ترین خلق
خدا بود بعد از پیغمبر بسوی خدا بدلیل خبر طایر مشوی حیث قد روی انه اهدی الی النبی صلی الله علیه و آله طایر
مشوی فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی فجاء علی علیه السلام یعنی مرغ کباب هدیه
نزد حضرت آوردند فرمود که خداوندا برسان محبوب ترین خلق را بسوی تو که با من
شریک شود در تناول این کباب فجاء علی علیه السلام
و نیز محبوب ترین مردان است نزد پیغمبر بدلیل خبر عایشه که مذکور شد و شک نیست
محبوب ترین خلق پیش خدا و رسول افضل ایشانست پس علی افضل خلق است بعد از رسول و
هو المطلوب

فصل چهارم

در بیان طریق معرفت سایر ائمه معصومین صلوات
الله علیهم اجمعین و بیان انحصار ائمه در اثنا عشر بدانکه چون امامت علی علیه السلام ثابت
شد طریق اثبات سایر ائمه نص آنحضرت ثابت شود و نص آنحضرت متواتر چه متواتر است
در میان شیعه بتنصیص آنحضرت بر حسن علیه السلام را و همچنین بتنصیص آنحضرت بر حسین را
و بتنصیص حسین بر علی بن الحسین زین العابدین را و بتنصیص علی بر محمد باقر را و بتنصیص محمد باقر
بر جعفر صادق را و بتنصیص جعفر صادق بر موسی کاظم را و بتنصیص موسی بر علی الرضا را
و بتنصیص علی بر محمد الجواد را و بتنصیص الجواد بر علی الهادی را و بتنصیص الهادی بر حسن
العسکری را و بتنصیص عسکری بر محمد بن الحسن را که آخر ائمه اثنی عشر است و قائم و غایب است
تا آنگه ماذون شود بخروج علیه و علیهم صلوات الله اجمعین و بتنصیص بر اثنی عشر از حضرت
پیغمبر نیز در میان شیعه امامیه متواتر است و از جمله اینکه گفت بر حسین علیه السلام را ابنی
هذا امام ابن امام اخو امام ابو الائمة تسعة تاسعهم قائمهم و حدیث لوح نیز که جبرئیل

بحضرت پیغمبر

بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسماء و القاب ائمه اثنی عشر مکتوب بود و آنحضرت آن
لوح را بحضرت فاطمه علیها السلام سپرده متواتر است و از هر کدام از ائمه نیز مجموع مانقی متواتر
است و حصر ائمه در عدد اثنی عشر و وجوب عصمت ائمه اثنی عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه
متواتر است و کیفیت تواتر بنحویست که سابقا متبین شد و بتنصیص بر ائمه اثنی عشر بکثرت
از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز ~~دفع این علم از خود نمیتوانند نمود و~~ اکثر از اخبار کثیر
منقول شده و بالجمله علم قطعی عادی بنصوص مذکوره حاصل است و علمای مخالفین نیز دفع
این علم از خود نمیتوانند نمود و اکثری قایل باین شده اند و بسیاری علمای ایشان در مصنفات
در فضایل ائمه معصومین ترتیب داده اما بامامت یعنی خلافت قایل نیستند و لفظ
امام در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا و مقتدا در دین حمل میکنند و
غافلند از اینکه لفظ خلیفه نیز در احادیث وارد شده چنانکه در حدیث مسروق
حیث قال بینا نحن عند عبد الله ابن مسعود اذ یقول لنا شاب هل عهد الیکم نبیکم یکون
من بعده خلیفة قال انک لحدث السن و ان هذا شئ ما سالنی احد عنه نعم عهد الینا
نبینا صلی الله علیه و آله و سلم ان یکون بعده اثنی عشر خلیفة عدد نقباء بنی اسرائیل یعنی
مسروق گفت بودیم پیش عبد الله بن مسعود که یکی از اکابر صحابه است وقتی که پرسید
از ما جوانی که آیا گفته است پیغمبر شما و معهود کرده است که بعد از او چند خلیفه
خواهد بود و ابن مسعود گفت بدرستی که تو جوانی و کم سالی و نا آزموده و با مور
دنیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس ازین نپرسیده آری معهود کرده است
پیغمبر ما با ما که بعد از او دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقبای بنی اسرائیل که خلفای
موسی بودند و بالجمله چون ظاهر شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت عصمت ایشان
نیز ظاهر شد چه دانستی که در امام عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک

48 ازین ائمه هر که قایل بامامت و یکی از ایشان نه ادعای عصمت برای او کرده و نه ادعای نص پس امامت
او باطل شد و چون واجب است وجود امام در هر زمان و ثابت شد نص بر امامی از ائمه اثنی عشر که در زمان
معروض باشد پس واجب است که امام او باشد بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم
نیز باشد بنابر آنکه عصمت شرط است در امامت و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امامت
خود نیز قایلند باشتهار امامت بامامی بغیبت او که معلوم است بیقین موت آن امام مانند
کیسانیه که قایلند بامامت و غیبت محمد بن الحنفیه و مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق علیه السلام
و مانند واقفه بر امام موسی کاظم و مانند فطحیه که قایلند بامامت عبد الله بن جعفر و مانند آنها
که قایلند بامامت اسمعیل بن جعفر چه موت این ائمه معلوم است بیقین پس اگر امامت
بایشان منحصر میشد خلو زمان از امام لازم می آید و بطلان این ثابت شد پس این مذاهب همه
باطل باشد و ایضا دلیل بر بطلان این مذاهب انقراض اهل اینها است و عدم
بقای احدی از ایشان و انقراض قایلین بحق با وجود موجود محال است و کذا بطلان
شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت نتواند بود مگر بانکه جماعتی اقامت آن کنند
و چون جماعتی اقامت آن کنند اهل آن کامل باشند و حال آنکه بقای شریعت حقه الی
یوم الموعود از ضروریات دین است پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر یکی از مذاهب
مخالفین حق باشد لازم آید یا عدم وجوب عصمت و نص بر امام و یا خلو زمان از امام
و یا انتفای شریعت حقه پیش از وقت موعود لیکن انتفای وجوب عصمت و نص و خلو
زمان از امام و انتفای شریعت حقه هر سه محال است نتیجه دهد که پس حقیت مخالفین
باجمعهم محال است و هو المطلوب و چون حقیت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش ثابت
باشد و چون بطلانش ثابت باشد مذهب امامیه اثنی عشریه حق باشد و الا لازم
آید خرق اجماع مرکب و خروج حق از میان امت محمد صلی الله علیه و آله و این محال است

پس بطریق

پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محال باشد واجب است
که مذهب امامیه اثنی عشریه حق باشد بنابر آنکه هیچ مذهب دیگر حق نیست چنانکه دانسته شد لیکن خرق
اجماع مرکب و خروج حق از امت محال است نتیجه دهد پس مذهب امامیه اثنی عشریه حق است و
هو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعای نص و عصمت باطل است چه زیدیه قایل بوجوب عصمت
نیستند و بعضی از متاخرین ایشان که مدعی آن شده خلاف اجماع کرده چه دعوی عصمت اشخاص
کرده که پیش از آن جمیع امت متفق بودند بعدم عصمتشان و حال آنکه ادعای عصمت بی
ادعای نص و ظهور معجزه کرده این ظاهر البطلان است چه عصمت بدون نص و اظهار
معجزه متحقق نتواند شد دلیل دیگر بر نفی باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه است و بیانش
موقوف است بتمهید مقدمه و آن چنان است که امت بعد از آنکه متفق شده اند در حجیت
اجماع مختلف شدند در وجه حجیت اجماع و جمهور شیعه قایلین بوجوب وجود معصوم مانند
که وجه حجیت اجماع اشتمال او است بر قول معصوم که واجب است وجود او در هر زمان و جمهور
اهل سنت که قایل بوجود معصوم نیستند بر آنند که وجه حجیت اجماع امتناع اتفاق
امت است بر خطا عقلا او سمعا اکثر بر آنند که امتناعش سمعیست و مستند ندارند [illegible]
که دانسته شد بر عدم اجتماع امت بر خطا و بعضی بر آنند که عقلی است و این مذهب ظاهر
البطلان است چه خطای هر یک هرگاه جایز باشد بر مجموع نیز جایز خواهد بود چه مجموع
موضع حکم کلی و حکم آحاد یکی باشد لا محاله چه خطا و ثواب امری نیست که متعلق مجموع
من حیث المجموع تواند بود بلکه متعلق معروض هیئات اجتماعیه است و فرق میانه
هر یکی از آحاد و جمیع آحاد بمعنی معروض هیئات اجتماعیه نیست پس هرچه
بر هر یک از آحاد جایز باشد بر مجموع نیز جایز خواهد بود و آنچه گفتیم منتقض نشود
بتواتر چه تواتر چون مستند باحساس است عقل حکم کند بامتناع اتفاق جمع کثیر

49 بر غلط حسی عادة و اجماع چون در معقولات نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هر چند در
نهایت کثرت باشند بر خطا در نظر بنابر عروض شبهه بر جمیع را و هم چنین مذهب اکثر نیز
باطل است چه بر تقدیر صحت احادیث تواند بود که عدم اجتماع امت بر خطا بنا بر این باشد که
واجب است در هر زمان وجود معصومی در میان امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا باوجود
جواز خطا بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است پس چون حجیت
اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت که اکثر امتند
حجت باشد بسبب آنکه معصومی که واجب است وجود او لا محاله در میان فرقه شیعه باشد و
امام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان قول مجموع شیعه نباشد و هرگاه قول المعصوم
داخل در قول مجموع شیعه باشد پس اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب و بعد از تمهید این مقدمه
گوئیم چون اثبات عصمت و امامت علی علیه السلام بدلایل علیحده بی حاجت باجماع کردیم پس
گوئیم اجماع منعقد است بر اینکه امام بعد از علی بن ابیطالب حسن بن علی است علیه السلام و اجماع
شیعه حجت است بسبب دخول علی علیه السلام در میان ایشان که عصمت و امامتش بدلیل غیر اجماع
ثابت پس حسن امام باشد و همچنین اجماع شیعه منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن
پس حسین امام باشد و بعد از حسین ع شیعه دو فرقه شدند بعضی قایل شدند بامامت محمد بن
الحنفیه و بعضی بامامت علی بن الحسین و چون مذهب قائلین بامامت محمد بن حنفیه باطل شد
بدلیلی که دانسته شد پس معصوم که در میان شیعه داخل بود در میان این جماعت نبود که
از شیعه داخل نتواند بود لاستحالة ابطال قول المعصوم پس داخل باشد در فرقه که قائل
بامامت علی بن الحسین پس علی بن الحسین امام باشد و بعد از علی بن الحسین فرقه محقه مختلف
شدند بعضی قایلند بامامت زید بن علی بن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر
و چون مذهب زیدیه باطل شد پس امامت محمد باقر حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه

محقه معتقد

و فرقه محقه معتقد بر امامت جعفر بن محمد بعد از محمد بن علی پس جعفر بن محمد امام باشد و در اینجا فرقه
محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر و بعضی قایل شدند بعد از آن بامامت عبد الله بن جعفر
و بعضی بامامت اسمعیل بن جعفر و بعضی بامامت موسی بن جعفر و وقف بر جعفر و امامت عبد الله و
اسمعیل باطل است پس موسی بن جعفر امام باشد و قایلین بامامت موسی نیز مختلف شدند بعضی وقف
بر موسی کرده اند و بعضی بامامت علی بن موسی قایل شدند و چون وقف بر موسی باطل است پس علی بن
موسی امام باشد و بعد از و متفقند بر امامت محمد بن علی پس او امام باشد و بعد از او بامامت
علی بن محمد پس او امام باشد و بعد از او بامامت حسن بن علی پس او امام باشد و بعد از او مختلفند
بعضی قایلند بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم
و چون امامت جعفر بموت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن
و علی آبائه السلام علیه امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر نفی ائمه و ظهور معجزه است چه متواتر
در میان امامیه که هر کدام از ائمه اثنی عشر دعوی امامت کردند و اظهار معجزه نمودند
و پیشتر دانستی که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس هر کدام امام باشند و چون امام
باشند معصوم نیز باشند چه امامت بی عصمت متحقق نتواند شد و هو المطلوب فصل
در بیان غیبت صاحب الزمان علیه السلام که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله
و سلامه علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد بنقل متواتر انحصار ائمه در عدد اثنی عشر
و ثابت شد بنصوص متواتره در مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری علیه السلام و ثابت شد
امتناع خلو زمان تکلیف از امام معصوم پس واجب است که امام ثانی عشر محمد بن الحسن موجود
و حی باشد و امام زمان باشد تا انتهای زمان تکلیف پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم اگر
محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام یا بطلان انحصار ائمه در اثنی عشر
لیکن خلو زمان و بطلان انحصار هر دو محال است نتیجه دهد پس محمد بن الحسن موجود باشد و لیل

ودیگر امت در زمان بر سه مذهب‌اند بعضی قایل نیستند بوجوب امام و بعضی قایلند بوجوب امامی که مدعی عصمت
و نص برا او نیستند و بعضی قایلند بوجوب امامیکه معصوم و منصوص علیه که محمد بن الحسن است و چون
ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل شد مذهب اول و چون ثابت شد وجوب عصمت و نص بر
امام باطل شد مذهب دویم نیز پس اگر مذهب سیم نیز باطل شد لازم آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق
از میان امت و این باطلست بالاتفاق پس مذهب سیم حق باشد و محمد بن الحسن موجود و امام وقت باشد پس
بطریق قیاس استثنائی گوئیم هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن موجود باشد لیکن
اتفاق امت بر خطا نیست نتیجه پس محمد بن الحسن موجود است و هو المطلوب و دیگر محمد بن الحسن امام است بنص
متواتر پس معصوم نیز بود و نص نیز نکرد بر امامت دیگری بالاتفاق و نیز ممتنع بودن عدم النقص
عادتا لیکن منقول نشده مطلقا پس باید که الآن نیز موجود باشد اگر موجود نبودی واجب بودی او
نص بر دیگری و ترک واجب از معصوم ممتنع است پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق
قیاس استثنائی گوئیم که محمد بن الحسن که امام معصوم بود هرگاه نص بر دیگری نکرده باشد و واجب است که
که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده باشد نتیجه پس موجود باشد و هو المطلوب و چون ثابت شد
بدلایل ثلثه وجود محمد بن الحسن پس باید که غایب باشد اگر ظاهر بودی معروف بودی لیکن معروف
نیست پس غایب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود غایب باشد بر ما نیست بیان سبب غیبت
او بر سبیل تفصیل و معلوم است اجمالا که سبب غیبت از جانب امام نیست بنابر آنکه معصوم
است و واجب است بر او ظهور و قیام بامر امامت و اقامت شرایع و ترک واجب از معصوم
ممتنع پس سبب غیبت امام از طرف رعیت باشد بنابر عدم نصرت پس هرگاه متحقق شود خوف
نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سوال کنند که وجوب وجود امام در هر زمان بنابر
آن است که لطف است وجود امام و لطف اتم وقتی متحقق شود که امام ظاهر باشد پس با غیبت
امام لطف چگونه متحقق تواند شد و چه فرق باشد میان آنکه امام موجود نباشد و آنکه موجود

بلکه و متصرف

موجود باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوئیم چنانکه امام ظاهر باشد و کس اطاعت و نکند
هیچ شک نیست که قدح در لطف بودن امام حاصل نشود کذلک غایب بودن امام هرگاه بسبب غیبت
خوف اعادی و عدم نصرت رعیت باشد ضرر در لطف بودن امام نتواند کرد چه عدم النصرت در این
صورت مستلزم عدم اطاعت است در آن صورت و فایده این لطف باین ظاهر شود که هرگاه
امام موجود باشد و غایب هر آینه تعذیب خدای تعالی مر عاصیان را که بسبب غیبت امام از جانب
ایشان است عقلا قبیح نخواهد بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم اطاعت و بخلاف آنکه امام
موجود نباشد چه در این صورت لامحاله تعذیب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدا بر بنده در این صورت
تمام نشود و آنکه گفتیم نسبت بمخالفین است و جماعتی که نصرت ایشان مبذول نیست بر تقدیر ظهور
امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت ایشان همیشه معد و مهیاست لطف بجهت ایشان در زمان غیبت
امام نیز بسیار است مثل صبر کردن بر حرمان ملازمت امام و منتظر فرج بودن و اجتناب از قبایح
بنابر اعتقاد وجود امام و امکان ظهور و تمکن او بر اقامت حدود در هر لحظه و مانند آن و اما
طول عمر صاحب الزمان علیه السلام هیچ شبهه نیست در امکانش و بر تقدیر که ممتنع عادی باشد
در این زمان از مقوله خوارق عادات است که ثابت شد جواز آن در غیر انبیا نیز و بالجمله هر
چه بدلیل ثابت شد استبعادات عادی نافی آن نخواهد بود حضرت شیخ در اصول ائمه جواز وجوب
برائت از ایشان چه معلوم شد بعیان ائمه که منصوص اند از جانب خدا و رسول و واجب العصمه
و مفترض الطاعه پس هر که دفع ایشان از مراتب و منازل که خدای تعالی بجهت ایشان مقرر
داشته نماید و خود بجای ایشان بحیله یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هر که اطاعت او نیز کند
کذلک کافر باشد باجماع امامیه و بنابر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت باشد و دافع نبوت
لامحاله کافر است پس دافع امامت کافر باشد بیانش آنست که امام چنانکه شریعت محتاج
است بنبی در حدوث و ابتدا کذلک محتاج است بامام در حفظ و بقا و چه فرق

میان ایشان و صورت نکند و وجوب هر دو بدلایل عقلیه قطعیه ثابت باشد و مؤید
این است حدیث من مات و لم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة که مخالف
و موالف متفق‌اند در صحت آن و هم چنین حدیث حربک یا علی حربی و سلمک سلمی
و شک نیست که میتة جاهلیة میتة کفر است و کذلک حرب منبی کفر است پس هرگاه
جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاحد و محارب امام و دافع او عن امامته
لامحاله بطریق اولی کافر باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت اصلی است از اصول
دین مثل نبوت پس خلفاء ثلثه متقدمه بر امیر المؤمنین علیه السلام و خامس منازع و بسیار
منازعین و هم چنین جمیع خلفاء بنی امیه و بنی عباس و جماعتی که اعوان و انصار
ایشان بوده‌اند در امر خلافت همه مقطوع الکفراند بلا شبهه و [illegible] برائت از
ایشان و لعن بر ایشان چنانکه واجب است برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه از مشرکان
قریش که محاربه با حضرت رسول صلی الله کردند و دفع او از مرتبه رسالت
خواستند و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثناء کرده‌اند از خلفاء بنی
امیه معویة بن یزید و عمر بن عبد العزیز را بنابر ترک خلافت از اول و رد فدک
از ثانی و لا یخفی قربه من الصواب و ان کان لفظ قاطبه من قول المعصومین فی
لعن بنی امیة اللهم العن بنی امیة قاطبة ینافیه بحسب الظاهر و اما مخالفین که معتقد
امامت ائمه ضلالت‌اند اگر از اهل جحود و عناد باشند شک نیست در کفر و استحقاق
لعن بر ایشان و اگر ارباب شبهه یا عوام باشند حال ایشان در این مرتبه نیست اگر
چه بنابر آنکه خالی از تقصیر نیستند معذور نخواهند بود اما اگر قاصر باشند از درجه
تقصیر معذور توانند بود اگر سوال کنند که اگر جماعت مذکوره کافر میبودند هر آینه
جاری میبود بر ایشان احکام الکفر من منع التوارث و غیره و الصلوة علیهم و نحوه اخذ الغنیمة

و امتناع المدبر

و امتناع المدبر و معلوم است که حضرت امیر المؤمنین ع در وقت قدرت اجرای هیچیک از این احکام
نکرد جواب گوئیم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر حکم ذمی باشد و قبول جزیه و تقریر بر دین
خود و عدم آن بالاتفاق در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن نزد مخالفین پس تواند بود که این نوع
از کفره که متظاهر بشهادتین باشند حکمشان غیر حکم سایر کفار باشد در احکام مذکوره و بعضی نیز گویند
بلکه مجبره و مشبهه با آنکه احکام کفر بر ایشان جاری نکرده‌اند بالاجماع و در معاد است و مراد
از معاد اعتقاد کردن است بوجوب بازگردانیدن خدای تعالی جمیع مردگان مکلفان را
در روز که معروف است بروز قیامت و حاضر کردن همه را در موقف از جهت حساب
اعمال و حکم کردن بدخول کافران و عاصیان بدوزخ که عبارت است از دار است
مهیا جهت رسانیدن عقاب و بدخول مؤمنان در بهشت که عبارت از دار است
آماده بجهت ایصال ثواب و مقصود این باب در چند فصل مبین گردد فصل اول
در بیان وجوب معاد است و صحت اعاده بدانکه معاد در لغت بازگشت است و مراد در
اینجا بازگشت روح است ببدن بعد از مفارقت از او و از ضروریات دین است
وجوب بازگشت روح بسوی بدن در روز قیامت برای جزای اعمال که در دار دنیا
کرده باشد و عقل نیز دال است بر وجوب معاد بنابر وقوع وعد بثواب و وعید بر
عقاب و واجب است وفا کردن بوعد و وعید و آن موقوف است ببازگشتن روح ببدن
و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است والا امر بطاعت و نهی از محرمات عبث بود و
صدور عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب و عقاب
است و ایصال موقوف است بمعاد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوئیم
که اگر معاد واجب نبود وعد و وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان وعد و وعید
و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه دهد که پس معاد واجب است اگر سوال کنند که

معاد

و بیان معنی

٥٢

که وجوب معاد فرع صحت اعاده است و اعادهٔ روح ببدن صحیح نتواند بود چه اگر جایز
باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محال است بنا بر انعدام بدن اول و امتناع اعادهٔ
معدوم بعینه بالضروره و یا بمثل بدن اول و این نیز ممتنع است و الا لازم آید که مثاب
و معاقب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلم است و قبیح و جوابش بر دو وجه است یکی بر مذهب
محققین که قائلند بتجرد روح و بقاء وی بعد از موت بدن پس گوئیم بدن بعد از
مفارقت روح معدوم نشود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده در وقت اعاده
فایض شود بر مادهٔ بدن صورتی مثل صورت اول و تعلق گیرد باین بدن بعد از
که مجرد است و باقی است با تشخص و تشخص انسان نیست مگر به تشخص نفس ناطقه که روح
از وی است و در تشخص نفس ناطقه ماده بدن و عینیت با صورت مانند با صورت معانی
بینی که شخص طفل بعینه همان شخص کهل و شیخ است با آنکه بدن کهل و شیخ بعینه بدن طفل
نیست پس هرگاه روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که باقی است با تشخص و ماده
بدنش بعینه مادهٔ بدن وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع باشد چنانکه لازم نیست که کهل غیر
طفل باشد وجه دویم بر مذهب جماعتی که قایل نیستند بتجرد روح بلکه روح را قائم دانند ببدن
و فانی دانند بموت بدن لیکن گویند بدن بعد از موت معدوم نشود بلکه متفرق شود
اجزاء وی و آنچه معدوم شود بسبب موت حیات بدن باشد که مشروط است باجتماع اجزاء
بدن و در روز قیامت چون اجزاء متفرق شده مجتمع شود باز حیوة یابد و شخص
شخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزاء جسم را موجب زوال تشخص وی ندانند و این
هر دو جواب بنا بر تسلیم امتناع اعادهٔ معدوم است بعینه و در میان مردم جماعتی هستند
که قایل نیستند بامتناع مذکور و کار بر ایشان لامحاله آسان باشد و محتاج بجواب نباشند
و بباید دانست که از آنچه گفتیم در وجوب معاد دلالت کند بر وجوب معاد جسمانی

بنا بر آنکه

بنا بر آنکه ثواب و عقاب موعود ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب
جسمانی لامحاله موقوف است باعادهٔ بدن بسبب آنکه روح بی واسطهٔ بدن قبول لذت و الم
جسمانی نتواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی منافی ثبوت لذت و الم روحانی
نیست چنانکه مذهب محققین قایلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت روحانی
و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنا بر تجرد نفس ناطقه و بقاء وی بعد از مفارقت از
بدن و التذاذ وی بکمالات حاصله از علم و عمل و تألم وی از ضد کمالات و اما جسمانی
بنا بر وجوب ابقاء وعد و وعید که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانی است و
چون صحت اعتقاد دینی موقوف نیست باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله
مختصر است در ذکر اعتقادات دینیه اهتمام بانبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل
لذات و آلام روحانی و اعراض لازم شد تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق
اطلاع بر امثال این مسایل باشد رجوع بکتب مبسوطه کند فصل دویم در بیان وعد و
وعید و ثواب و عقاب و جنت و نار و سایر امور اخروی بدانکه وعد عبارت است
از اخبار بوصول نفع بموعود و وعید از اخبار بوصول ضرر بموعود و نفع اگر مستحق باشد
و مقارن تعظیم و اجلال آن را ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن بتعظیم عوض
گویند و اگر غیر مستحق باشد تفضل گویند و ضرر را که مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف
بود عقاب گویند پس ثواب نفعی است مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرری است مستحق
مقارن استخفاف و وجوب ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل تکلیفی و ترک منهی
عنه است که مشتمل لامحاله بر مشقت و الزام امور شاقه بدون منافع عظیمه قبیح است عقلا
و هیچ نفع اعظم از مقارنت تعظیم نتواند بود و مجرد نفع که عوض باشد هر چند که عظیم بود
کافی نیست در برابر مشقت تکلیف نباشد پس الزام آن مشقت قبیح باشد لامحاله و اما وجوب

عقاب حق این است که عقلی نیست چه برای انزجار از قبایح و اخلال بواجبات استحقاق
عقاب و احتمال آن کافی است بلکه وجوب عقاب سمعی است و مجمع علیه و واجب است خلوص
ثواب از شائبهٔ ضرر و خلوص عقاب از شائبهٔ نفع اما خلوص ثواب بسبب آنکه اگر
خالص نباشد اعم از عوض که خالص باشد نخواهد بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند
واقع شد و اما خلوص عقاب بسبب آنکه در انزجار ادخل باشد لامحاله و واجب است
دوام ثواب عقلا چه احتمال انقطاع شائبهٔ الیمیت که واجب است خلوص ثواب از آن
و اما دوام عقاب حق این است که عقلی نیست چون اصل عقاب و احتمال انقطاع
عدم خلوص نیست چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعی است و مختلف فیه و حق
دوام او است برای کفار و انقطاعش از فساق بنا بر استحقاق ثواب بایمان و
اعمال خیر و وجوب دوام ثواب پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نشود
بود بعقاب پس لابد است تقدم عقاب و انقطاعش برای ایصال ثواب و اما حقیقت
جنت و نار که یکی در لیست آماده برای ایصال ثواب بود و دیگری برای ایصال عقاب
از ضروریات دین است و تحققش فی الجمله مجمع علیه و اما وجود جنت و نار الآن مختلف
فیه است و حق وجود است الآن لدلالة الظواهر علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما
عذاب قبر اجماعی است و وقوعش فی الجمله و خلافی که بعضی کرده اند بعد از تحقق اجماع شده و از
درجهٔ اعتبار ساقط است و اما وقوعش عقیب دفن خلافی است و بعضی بر آنند که قریب بقیام
الساعه واقع خواهد شد و هر چه در باب امتناع عذاب قبر گویند مجرد استبعاد است هیچگونه جهت
امتناع متصور نیست و اما سوال و حساب اعمال و نشر صحایف در روز قیامت و همچنین میزان
و صراط و شهادت جوارح جمیع این امور اجماعی است و قرآن و حدیث شاهدند برین پس
واجب است اعتقاد بجمیع آنها فصل سیم در بیان ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق

بدانکه شک نیست

بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت تصدیق است و اذعان کما قال الله تعالی حکایت عن
اخوة یوسف و ما انت بمؤمن لنا یعنی تصدیق نمیکنی و باور نمیداری سخن ما را که ما گفتیم و قال الله تعالی
یؤمنون بالجبت و الطاغوت یعنی تصدیق میکنند و باور میدارند سخن کاهنان و ساحران و
و نیز عرب گویند در محاورات خود فلان یؤمن بکذا و فلان لا یؤمن بکذا و مانند این و ایمان را
بحسب الشرع خلاف است علماء اشاعره بر آنند که تصدیق بقلب است به پیغمبر در جمیع ما جاء به عنه
ضرورة بدون اعتبار لسان و قریب باین مذهب شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی است فانه قال الایمان هو
التصدیق بالقلب و لا اعتبار بالجوارح و اللسان و کل من کان عارفا بالله و بنبیه و بجمیع ما اوجب الله
علیه معرفته فهو مؤمن و بعضی بر آنند که ایمان مجرد اقرار بلسان است و بعضی بر آنند که ایمان مجموع
تصدیق بقلب و اقرار بلسان و عمل بجوارح است و دلالت کند بر این قول اخبار از احادیث
معصومین صلی الله علیهم و معتزله بر آنند که ایمان عبارت است از طاعات یا فرایض فقط کما هو مذهب
بعضهم و یا فرایض و یا نوافل کما هو مذهب الاخرین و شیخ طوسی استدلال کرده بر مختار خود بآنکه
ایمان در لغت نیست مگر تصدیق قلبی و اصل عدم نقل است و دلیلی نیست بر نقل و لفظ
شرع هر چه دلیلی نیست بر نقلش واجب است حملش بر معنی لغوی خاصه در لغت
تصدیق ایمان است و در شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص اگر گویند که در عرف تصدیق
قلبی فهمیده نمیشود مگر بقول پس واجب است اعتبار قول لسان در ایمان جواب گوئیم که تصدیق
قلبی بدون قول نیز فهمیده میشود چنانکه در افعال چه در عرف اخرس و ساکت را نیز مؤمن
گویند و استدلال کرده محقق طوسی بر اعتبار اقرار لسان در مفهوم ایمان بقوله تعالی
و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم یعنی انکار کردند کافران با آنکه نفسهای ایشان بیقین دانست
پس اگر تصدیق قلبی استیقان نفس عبارت از آنست کافی بود ایمان را جحود ایشان
نکردی و جوابش آنست که استیقان انفس کنایه است از آنچه مذکور است در عقول که اگر

اهمال نظر نکنند هر آینه خواهند بیقین دانست نه آنکه بالفعل بیقین دانسته اند و تصدیق و اذعان
آن کرده اند و دیگر آنکه مراد تصدیق قلبی است که ظاهر شود یا باقرار زبان و یا بقرائن چنانکه در آیه کریمه
و ما کنت نه تصدیق قلبی که بتقدیر وقوع ظاهر خلاف آن باشد چنانکه در کفر معاند پس حق آنست
که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است لیکن اعتبار لسان بلکه سایر
جوارح نیز ضروریست برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق لفظ مؤمن شرعا چه اجماعی است بر
عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسی که ظاهر نشود از او تصدیق قلبی یا ظاهر شود منافی تصدیق قلبی
کلفظ ناویل نتوان کرد و آنچه وارد شده در احادیث معصومین صلی الله علیهم که ایمان ثابت است
بجمیع جوارح بدن و سایر احادیثی که دلالت بر اعتبار عمل جوارح در ایمان و جزو حقیقت ایمان
معلوم شد حقیقت کفر مقابل آن باشد یعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بخبر رکه واجبست
تصدیق قلبی بآن اعم از آنکه متحقق تکذیب قلبی باشد و یا هیچیک از تصدیق و تکذیب متحقق
نباشد پس اگر با تکذیب قلبی اظهار تصدیق کند منافق باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب
اظهار تصدیق کند مسلمان باشد نه مؤمن لقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن
قولوا اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقیق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق مباین
باشند چه اسلام اقرار زبان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از آنکه تصدیق قلبی باشد یا نباشد و
نفاق اخص باشد از کفر کذلک چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق و اما فسق در لغت
عرب بیرون آمدنست از چیزی و داخل شدن در چیزی دیگر و اما بحسب شرع فقال المحقق
الطوسی قدس سره هو خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان و قال الشیخ الطوسی رحمه الله هو
عبارة عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها کبایر و انما
تسمیتها صغایر بالاضافة الی ما هو اکبر منها و هی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها و
مذهب شیخ اقربست بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن وجهش معلوم نیست بلکه تحقیق

البتر المعتبر

اینست که معاصی کافر نیز فسق باشد و خدای تعالی کافر را فاسق خوانده کما فی قوله تعالی و الکافرون هم الفاسقون
فصل چهارم در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت بدانکه جماعتی از معتزله قایلند
بتحابط میان طاعت و معصیت یعنی گویند که طاعت زاید کند معصیت سابقه را و معصیت زاید
کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند نه طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی زاید
باشد بر دیگری بقدر زیادتی باقی ماند و علمای امامیه و سایر محققین قایلند ببطلان تحابط و تحقیق
نیز باطل که ضد او یا منافی او باشد و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد از جمع
در محل واحد چه فعل واحد تواند بود که باعتبار طاعت باشد و باعتبار دیگر معصیت چه جایز آنکه
هر کدام فعلی دیگر باشد و همچنین منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهیست
جواز اتصاف شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود که هم مستحق مدح باشد
و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم ظلمیست لا محاله چه در صورتیکه معصیت مساوی طاعت باشد یا زاید
بر او لازم که اینکه اصلا ثواب نیابد یا بلکه عقاب هم نیابد و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل
طاعت چنانکه دانسته شد و لقوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا
یره و استدلال المخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات باطلست چه مراد اینست که کثرت
حسنات موجب آن شود که دیگر سیئات نکنند نه آنکه سیئات کرده زایل شود و همچنین استدلال
بقوله تعالی و لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی و لا تجهروا
له بالقول کجهر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد اینست که اعمال
خود را بوجهی واقع نکنید که مستحق ثواب نشوید و عمل شما باطل شود چه صدق بر وجه من
و اذی باطلست و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت رسالت پناه که بهترین اعمال
تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر اقوال باشد که هر آینه موجب سوء ادب و کسر حرمت
آنحضرت است لا محاله از درجه اعتبار ساقط و زایل شود و هر عملی که بهتر از آن متصور نبود

هرگاه بر وجه اشتراک واقع شود البته باعدام سایر بود و قوی ترین شبهه ایشان اینست که چون
واجبست خلوص ثواب و عقاب پس اگر استحقاق هر کدام باقی باشد خالی از این نیست که
مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب
باشند معذب خالص نباشد از شوب منتظره محاله و جواب اینست که معذب هرگاه عقاب باشد
تواند بود که شدت عقاب جای شوب منتظر نگذارد و احتمال انقطاع و تعقیب ثواب بخاطر
نرسد که باعث آن امید راحت حاصل شود چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق
عقاب بهیچ زایل نتواند شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی و یا بشفاعت و خلاف
نیست در جواز عفو از صغایر مطلقا و از کبایر بعد از توبه لیکن در جواز عفو
از کبایر بدون توبه خلافست و حق جواز است عقلا و سمعا اما عقل بنا بر آنکه عفو
احسانست و شک نیست که اسقاط حقوق مستحقه در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع
احسانست پس اسقاط حق نیز احسان تواند باشد بلکه بهترین احسانها چون باشد
که اسقاط مضرت عظیم از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان و ایصال
منافع بغیر پس شک نباشد در حسن اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن باشد
لا محاله جایز باشد و اما سمعا لقوله تعالی ان الله تعالی لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک
لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغایر یا بکبایر بعد از توبه صحیح نیست
اما بصغایر بنا بر اباء سیاق از آن و اما بکبایر بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان
شرک و سایر کبایر و عدم تخصیص بعضی دون بعض فلا یصح التعلیق بمن یشاء و لقوله
تعالی قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا
و تخصیصش بتوبه خلاف ظاهر است با عدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر بدون دلیل جایز نه
پس شرک و کفر بیرون رفته باجماع و باقی ماند سایر ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و عموم

الفوق

من الخصوص و همچنین وقوع شفاعت اجماعی است خلافی در آن نیست لیکن خلافیست که شفاعت
بمعنی طلب زیادتی ثوابست بر استحقاق ثواب یک هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط عقاب
بر استحقاق عقاب یک هو مذهب غیرهم و حق بمعنی دویم است چه اگر شفاعت حقیقت میبود در
طلب ازدیاد ثواب لازم می آید که هرگاه ما دعا کنیم بجهت ازدیاد درجات پیغمبر صلی الله علیه و آله
توان گفت که شفاعت پیغمبر میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس شفاعت باین معنی
نتواند بود بلکه بمعنی دویم باشد و حقیقت در آن و لقوله علیه السلام ادخرت شفاعتی لاهل
الکبایر من امتی و این خبریست که جمیع امت آن را تلقی بقبول نموده اند و در حکم متواتر است
و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع میبود تخصیصش باهل کبایر وجهی نفع
نداشت بسبب آنکه چون احباط باطلست نتوان گفت که ثواب اهل کبایر زایلست تا محتاج
و احتیاج شان بازدیاد ثواب بیشتر چه بسا که صاحب کبیره طاعاتش از مؤمن خالی از گناه
بیشتر باشد و ثوابش بسیار تر پس تخصیص اهل کبایر نتواند بود مگر بنا بر حاجتشان باسقاط
عقاب و معتزله متمسک شوند بقوله تعالی و ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت
بمعنی طلب اسقاط عقاب بود هر آینه شفیع غیر ظالمین را که مراد عاصیان اند نبودی چه غیر عاصی
عقابی نیست که محتاج بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمان بود و نفی شفیع از
ایشان وجه نداشت پس بدین آیه هم استدلال بر مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه با حدیث
مذکور و جوابش آنست که ذر آیت نفی شفیع مطاعست یعنی شفیعی که بر وجه اطاعت قبول شفاعتش باید
کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مجاب یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش قبول کرده
شود و ایضا متمسک شوند بر این توجیه بقوله تعالی و ما للظالمین من انصار چه شفیع ناصر باشد و جواب اینست
که ناصر کسی است که دفع مضرت از غیر از روی قوة و غلبه کند بخلاف شفیع که دافع مضرت است از روی
خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا متمسک شوند بقوله تعالی و لا یشفعون الا لمن ارتضی

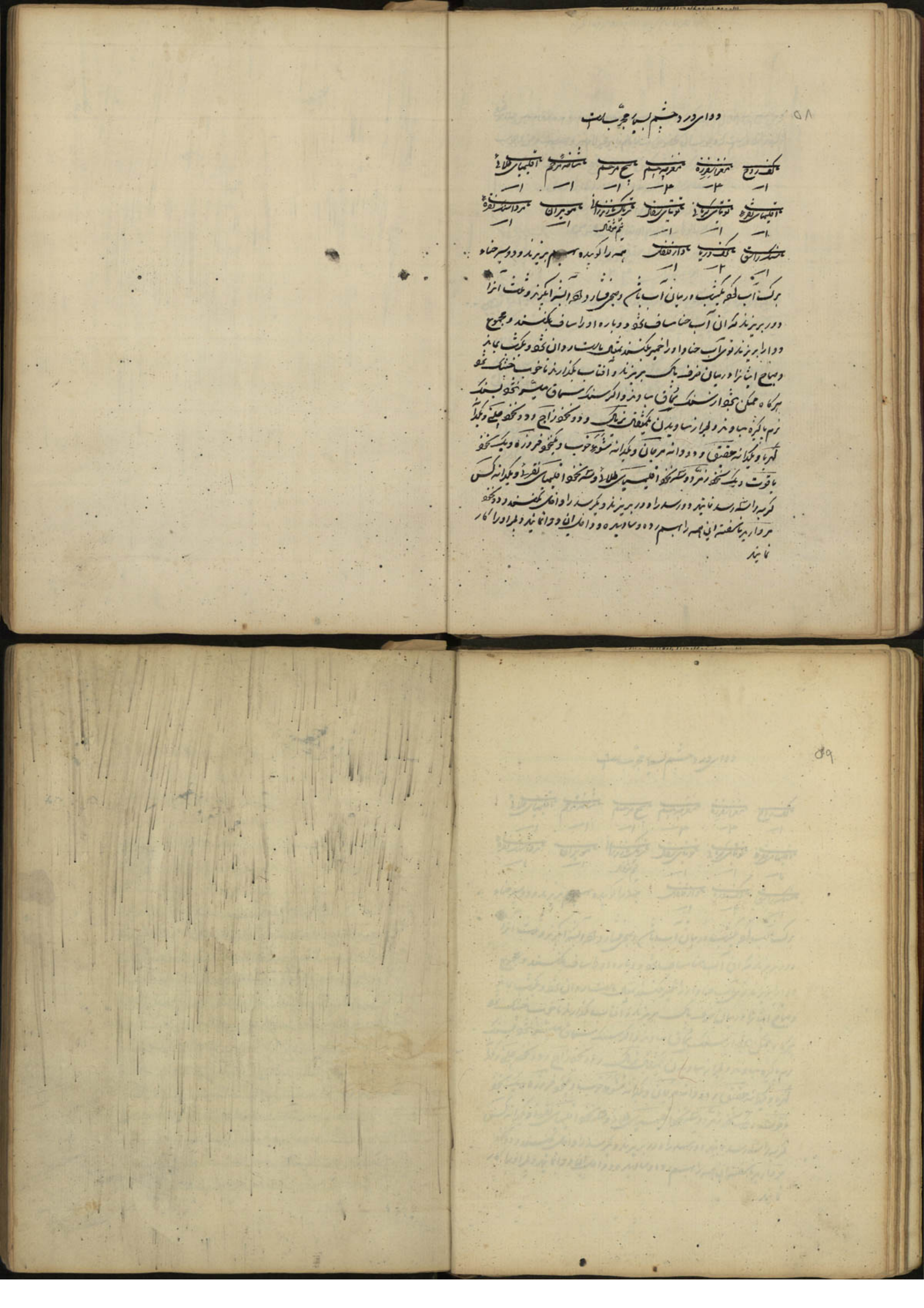
کسی است که افعالش پسندیده بود و فاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت مخصوص غیر فاسق باشد
و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش آنست که لا بد است در معنی اول از تقدیر
و اولی نیست تقدیر افعاله چنانکه شما میکنید از تقدیر ان یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است
تا نظیر باشد با قول خدا تعالی که من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا تغنی شفاعتهم شیئا
الا من بعد ان یاذن الله لمن یشاء پس برین تقدیر معنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسیرا که
خدا تعالی پسندیده و خواهد که شفاعت کنند درباره او حضرت ... وجوب امر
بمعروف و نهی از منکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل معصیت و لازم این ندامت
است عزم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه واجب است عقلا بنابر آنکه ندامت بر فعل قبیح
است عقلا پس توبه نیز نفس طاعت باشد و سبب استحقاق ثواب لکون کل طاعة کذلک لا سیما که شرع
نیز بوجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله جمیعا و قوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا
الی غیر ذلک و اجماع است بر سقوط عقاب با توبه و خلاف درین نیست لیکن خلاف است در آنکه وجوب
سقوط عقاب با توبه سمعی است که اجماع بر آن دلالت کرده و یا عقلی بعضی برآنند که عقلی است
بنابر آنکه توبه اعتذار است و با اعتذار مواخذه قبیح و شیخ طوسی بر آنست که سمعی است و منع
کرده قبح مواخذه را با اعتذار و حق مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مواخذه چنین نیست که
نفس مواخذه قبیح است چه هرگاه مواخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه بعد
استحقاق باقیست بالضروره و با بقاء استحقاق مواخذه قبیح نتواند بود بالضروره اگر کسی
گوید از آنچه گفتیم قیاس بسایر حقوق متحقق باید کرد تا رفع استبعاد شود اگر گویند صاحب حق
محتاج باشد بحق خود طلب حق خود ازو با اعتذار قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد قبیح است
جواب گوییم این فرق وقتی باشد که ببعض مواخذه منحصر باشد در احتیاج و لازم نیست
چه شاید که مصلحتی دیگر باشد در مواخذه و یا مفسده باشد در ترک مواخذه و جمیع افعال

الهی ازلی

الهی ازلی بابدیست پس لازم نیست از آنکه حاجت از او مسلوب باشد طلب حق ازو قبیح باشد
و نیز خلاف است در آنکه توبه مسقط عقاب توبه از جمیع معاصی است و یا توبه از هر معصیتی مسقط عقاب
آن معصیت است و این خلاف فرع خلاف اول است چه هر که قایل است بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه
عقلا تواند که قایل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی با توبه از آن معصیت و هر که قایل است که اسقاط
توبه مر عقاب را سمعی است نه عقلی و دلیل بر آن نیست در سمعیات بغیر از اجماع پس لا بد است که قایل
شود بوجوب توبه از جمیع معاصی چه آنچه اجماع بر آن منعقد است آنست که هرگاه توبه از قبیح بکونه
قبیحا باشد که هر آینه مستلزم عزم بر عدم عود است بمثل آن قبیح بکونه قبیحا نه بسبب خصوصیات
وجوه قبح و لاجرم این چنین توبه توبه از جمیع قبایح باشد مسقط عذاب است و کیر ادرین خلافی
اما اسقاط توبه از بعض معاصی بنابر خصوصیات وجوه قبح او و عظم المستحق من العقاب بر
عقاب آن معصیت داخل است نه اجماع پس چون باطل شد عقلی بودن اسقاط باطل شد
صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ رحمه الله و بباید دانست که بر تقدیر عقلیت اسقاط توبه مر عقاب را
ظاهر صحت تبعیض است چه هرگاه با اعتذار واجب شود قبول توبه در هر اعتذار واجب شود
بود مگر آنکه گویند که مطلق اعتذار کافی نیست بلکه با اعتذار لا بد است از بذل المجهود و آن
وقتی متحقق شود که ملازم شود بر عدم عود مطلقا قبیح و امثال لا محاله در قبول اعتذار او خلل باشد
و اما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمعی است و حق وجوب سمعی است
للادلة النصوص السمعیة من القرآن و الاحادیث علیه و نیز وجوب فی الجمله مجمع علیه است و
محقق طوسی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق که اگر واجب عقلی بود
هر آینه بر خدا تعالی واجب بود لان کل واجب عقلی یجب علی کل من حصل فی حقه وجه
الوجوب و اگر بر خدا تعالی واجب بود پس اگر عمل بآن کردی هر آینه هر معروف واقع
شدی و هیچ منکر بعمل نیامدی و واقع خلاف این است و اگر عمل بآن نکردی لازم آمدی که

که حق سبحانه تعالی اخلال بواجب کند و این ممتنع است عقلا ولنا کلام فی هذه المقام لیس هنا موضع
ذکره و خلاف است که وجوب آن مخصوص است بامام یا بر غیر امام نیز واجب است و حق وجوب
آن است بر هر که عالم باشد بحسن معروف و قبح منکر و تجویز
تاثیر و انتفاء مفسده کند هذا آخر ما اوردنا ایراده فی
هذه الرساله و الحمد لله اولا و آخرا تمت الکتاب بعون
الملک الوهاب فی یوم الاثنین خمسة عشر من
شهر جمادی الاولی حقیر فقیر جعفر
خواجه نوری ۱۲۴

طریقه استخاره ذات الرقاع در سه رقعه نویسد بسم الله الرحمن الرحیم خیرة
من الله العزیز الحکیم لفلان ابن فلانة افعله و در سه رقعه دیگر نیز
نویسد و نویسد فلا تفعله و بگذارد همه رقعه‌ها را در زیر جانماز خود و بعد
از آن دو رکعت نماز استخاره کند و بسجده رود و صد مرتبه در سجده گوید
استخیر الله برحمته خیرة فی عافیة و بنشیند و بگوید اللهم خر لی
واختر لی فی جمیع اموری فی یسر منک و عافیة و بعد از آن
رقعه‌ها را مغشوش کند و بعد یکی بیرون آورد تا سه اگر هر سه افعل است
البته بکند آن امر را و اگر لا تفعل است البته ترک کند و اگر اختلاف دارد
تا پنج رقعه بیرون آورد و عمل باکثر آن نماید



دوای درد چشم بسیار مجرب است

کف دریا ١ — مغز ابقره ٣ — معرب حسم ٣ — تخم مرحسم ١ — شاهتره ١ — اقلیمیای طلا ١

اقلیمیای نقره ١ — توتیای کرمانی ١ — توتیای سفال ١ — زنگار زرد ١ تخم شقاقل — موی بران ١ — مرداسنگ نقره ١

نمک راسنی ١ — کف دریا ٢ — دار فلفل ١ — همه را کوبیده بسیم بریزند و دو سر خاک

برگ آب لکو بگیرند و در میان آب باشد و صبح فشار داده آن را در آب بگذارند و ثلث ازآن دور بریزند که آن آب صاف شود دوباره او را صاف بکنند و مجموع دوا را بریزند توی آب حنا و او را خمیر بکنند مثل یک رواس روان شود و یک شب بماند و صباح آن را در میان ظرف پاک بریزند و آفتاب بگذارند تا خوب خشک شود هر گاه ممکن بشود از سنگ یمانی ساوند و اگر سنگ سماق میشود بگو بسنگ نرم باکره بساوند و لیراز ساویدن بمثقال زیارک و دو مثقال زاج و دو مثقال چینی و یکدانه گهربا و یکدانه عقیق و دو دانه مرجان و یکدانه تسبیح خوب و یک مثقال فیروزه و یک مثقال یاقوت و یک مثقال زمرد و یک مثقال اقلیمیای طلا و یک مثقال اقلیمیای نقره و یکدانه نرگس گربه را آنچه رسد تا بیند و رسد را و در بریزند و گر رسد را و انکه بکنند و دو مثقال مروارید ناسفته این همه را بهم زده و ساویده و دوا بکار آن دوا نماید و لیراو را کار نماید

دوای درد چشم بسیار مجرب است

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي سهّل لنا سلوك شرايع الدين واوضح اعلامه وبيّن لنا
مناهج اليقين فاكمل بذلك علينا انعامه وخصّنا بسيد انبيائه ونخبة
اصفيائه فاستنقذنا به من شفا جرف الهلكات وبصّرنا به طريق الارتقاء الى
اعالى الدرجات واكرمنا باهل بيت نبيّه سادات البشر وشفعائنا
يوم الحشر فنوّر قلوبنا بانوار هداياتهم وشرح صدورنا باسرار
محبّتهم صلوات الله عليه وعليهم ابد الآبدين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين اما بعد فيقول المفتاق الى رحمة ربّه الغافر ابن محمّد تقي محمّد باقر
اوتيا كتابهما يمينا وحوسبا حسابا يسيرا انه قد سألني بعض من هداه الله
الى طلب مسالك الحق والرشاد واودع قلبه خوف المعاد ان ابيّن له ما
هداني الله تعالى اليه من طريق النجاة في هذا الزمان الذي اشتبه على الناس
الطرق واظلم عليهم المسالك واستحوذ الشيطان على اوليائه واوردهم
المهالك فنصب الشيطان واخوانه من الجن والانس على طريق السالكين

الى الله تعالى فخوخهم ومصائدهم يمينا وشمالا وسوّلوا لهم على مثال الحق
بدعة وضلالا فاوجب عليّ ان ابيّن له مناهج الحق والنجاة باعلام نيرة و
دلائل واضحة وان كنت على وجل من فراعنة اهل البدع وطغاتهم
فاعلموا يا اخواني انّي لا آلوكم نصحا ولا الوي عنكم كشحا في بيان ما ظهر لي
من الحق وان ارغمت منه المراغم ولا اخاف في الله لومة لائم بالحق
لانه هبوا شمالا او يمينا واعلموا يقينا انّ الله تعالى كرّم نبيّنا محمّدا وآله
اهل بيته سلام الله عليهم اجمعين ففضّلهم على جميع خلقه وجعلهم
معادن رحمته وعلمه وحكمته فهم المقصودون في ايجاد عالم الوجود
والمخصوصون بالشفاعة الكبرى والمقام المحمود ومعنى الشفاعة
الكبرى انهم وسائط فيوض الله تعالى في هذه النشاة والنشاة الاخرى
اذ هم القابلون للفيوضات الالهية والرحمات القدسية وبطفيلهم تفيض
الرحمة على ساير الموجودات وهذه هي الحكمة في لزوم الصلوة عليهم
والتوسل بهم في كل حاجة لانه اذا صلي عليهم لا يردّ لان المبدء فياض
والمحلّ قابل وببركتهم تفيض على الداعي بل على جميع الخلق امثّل لكم مثلا
تقريبا الى افهامكم مثلا اذا جاء كردي او اعرابي جاهل غير مستاهل للكرام
الى باب سلطان فامر له السلطان ببسط الموائد وانواع الكرائم والفوائد
ينسبه العقلاء الى قلة العقل وسخافة الراي بخلاف ما اذا بسط ذلك
لاحد من مقرّبي حضرته او وزرائه او امرائه ثم اخبار له فحضر الكردي
او الاعرابي تلك المائدة فاكل يكون مستحسنا بل لو اكل منه الآفا مثله
لعدّ من جميل الكرم بل ربما يعدّ منعهم قبيحا وايضا لمّا كنّا في غاية البعد

جناب قدسه تعالى وحوزة ملكوته كما كانوا مستطيعين بما حضرة وجبروته فلابد ان يكون بينه وبين عباده سفراء وحجب ذوو جهات قدسية وحالات بشرية يكون لهم بالجهات الاولى ارتباط بالجناب الاعلى يأخذون عنه الاحكام والحكم ويكون لهم بالجهات الثانية مناسبة للخلق يلقون اليهم ما اخذوا عن ربهم فلذلك جعل الله تعالى سفرائه وانبيائه ظاهرا من جنس البشر وباطنا مباينين في اطوارهم واخلاقهم ونفوسهم وقابلياتهم فهم مقدسون روحانيون قالوا انما انا بشر مثلكم لئلا ينفر عنهم اممهم ويقبلوا منهم ويأنسوا بهم لكونهم من جنسهم وشكلهم واليه يشير قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون وبه يمكن تفسير الخبر المشهور في العقل بان يكون المراد بالعقل نفس النبي صلى الله عليه وآله فامره بالاقبال عبارة عن طلبه الى مراتب الفضل والكمال والقرب والوصال وادباره عن التوجه بعد وصوله الى اقصى مراتب الكمال الى التنزل عن تلك المرتبة والتوجه الى تكميل الخلق ويمكن ان يكون قوله تعالى قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا مشيرا اليه بان يكون انزال الرسول كناية عن تنزله عن تلك الدرجة القصوى التي لا يسعها ملك مقرب ولا نبي مرسل الى معاشرة الخلق وهدايتهم ومؤانستهم فكذلك في افاضة ساير الفيوض والكمالات هم وسائط بين ربهم وبين ساير الموجودات فكل فيض وجود يبتدئ بهم صلوات الله عليهم ثم ينقسم على ساير الخلق ففي الصلوات عليهم استجلاب للرحمة الى معدنها وللفيوض الى مقسمها لتنقسم على ساير البرايا ثم اعلموا ان الله تعالى لما اكمل نبيه صلى الله عليه وآله قال وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فيجب علينا بنصه تعالى متابعة النبي في اصول ديننا وفروعه وامور معاشنا ومعادنا ولهذا جميع امورنا عنه وانه صلى الله عليه وآله

اودع حكمه

اودع حكمه ومعارفه ولطائفه واثاره وما نزل عليه من الآيات القرآنية والمعجزات الربانية اهل بيته صلوات الله عليهم فقال بالنص المتواتر اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فقد ظهر من الاخبار المستفيضة ان علم القرآن عندهم عليهم السلام وهذا الخبر المتواتر ايضا يدل عليه ثم انهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا اخبارهم فليس لنا في هذا الزمان الا التمسك باخبارهم والتدبر في آثارهم فترى اكثر الناس في زماننا اتركوا آثار اهل بيت نبيهم واستبدوا بآرائهم فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلوا واضلوا ولم يقروا بنبي ولم يؤمنوا بكتاب واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة فاتخذوهم ائمة وقادة فهم يأولون النصوص الصريحة والاخبار الصحيحة عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم بانه لا يوافق ما ذهب اليه الحكماء مع انهم يرون ان دلائلهم وشبههم لا تفيد ظنا ولا وهما بل ليس افكارهم الا كنسج العنكبوت وايضا يرون تخالف اهوائهم وتباين آرائهم فمنهم مشاؤون ومنهم اشراقيون فلما لا يوافق رأي احدى الطائفتين رأي الاخرى ومعاذ الله ان يتكل الناس على عقولهم في اصول العقائد فيتحيرون في مراتع الجهالات ولعمري انهم كيف يجترؤن ان يأولوا النصوص الواضحة الصادرة عن اهل بيت العصمة والطهارة لحسن ظنهم بيوناني كافر لا يعتقد دينا ولا مذهبا وطائفة من اهل البدع اتخذوا البدع دينا يعبدون الله به وسموه بالتصوف فاتخذوا الرهبانية عبادة مع ان النبي صلى الله عليه وآله قد نهى عنها وامر بالتزويج ومعاشرة الخلق والحضور في الجماعات والاجتماع مع المؤمنين في مجالسهم وهدايتهم بعضا لبعض

وتعلم احكام الله تعالى وتعليمها وعيادة المرضى وتشييع الجنائز وزيارة المؤمنين والسعي في حوائجهم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة حدود الله ونشر احكام الله والرهبانية التي ابتدعوها يستلزم ترك جميع تلك الفرائض والسنن ثم انهم في تلك الرهبانية احدثوا عبادات مخترعة فمنها الذكر الخفي الذي هو عمل خاص على هيئة خاصة لم يرد به نص ولا خبر ولم يوجد في كتاب ولا اثر ومثل هذا بدعة محرمة بلا اشتباه ولا ريب قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار ومنها الذكر الجلي الذي يتغنون فيه بالاشعار ويشهقون شهيق الحمار ويعبدون الله بالمكاء والتصدية ويزعمون ان ليس لله تعالى عبادة سوى هذين الذكرين المبتدعين ويتركون جميع السنن والنوافل ويقنعون من الصلوة المفروضة بنقرة كنقرة الغراب ولولا خوف العلماء لكانوا اتركوها راسا ثم انهم لعنهم الله تعالى لا يقنعون بتلك البدع بل يحرفون اصول الدين ويقولون بوحدة الوجود والمعنى المشهور في هذا الزمان المسموع من مشايخهم كفر بالله العظيم ويقولون بالجبر وسقوط العبادات وغيرها من الاصول الفاسدة السخيفة فاحذروا يا اخواني واحفظوا ايمانكم واديانكم من وساوس هؤلاء الشياطين وتسويلاتهم واياكم ان تخدعوا من اطوارهم المتصنعة التي تعلقت بقلوب الجاهلين فها انا اذا احرر مجملا مما تبين وظهر لي من الاخبار المتواترة من اصول المذهب لئلا تضلوا بخدعهم وغرورهم واتمم حجة ربكم عليكم واؤدي ما وصل الي من مواليكم اليكم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة

وانلوا عليكم

واتلو عليكم ما اردت ايراده في بابين الباب الاول فيما يتعلق باصول العقائد اعلموا ان ربكم سبحانه قد علمكم في كتابه طريق العلم بوجوده وصفاته فامركم بالتدبر فيما اودع في آفاق السموات والارض وفي انفسكم من غرائب الصنع وبدائع الحكمة فاذا تأملتم وتفكرتم يصرح عقلكم ايقنتم ان لكم ربا حكيما عليما قادرا قاهرا لا يجوز عليه الظلم والقبيح ثم ان ربكم بعث اليكم نبيا مؤيدا بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة ويشهد بديهة العقل بانه لا يجوز على الله ان يجري على يد كاذب امثال هذه الآيات والمعجزات فاذا ايقنت بصدق هذا النبي واعتقدت به يلزمك ان تتبعه وتعتقد انه صادق في كل ما يخبرك به في اصول الدين وفروعه فمما ثبت في الدين بالآيات والاخبار المتواترة هو انه تعالى واحد لا شريك له في ملكه ولا يجوز عبادة غيره ولم يستعن في خلق العالم باحد غيره وانه احدي الذات ليس له اجزاء خارجية ولا وهمية ولا عقلية وانه احدي المعنى ليس له صفات زائدة بل صفاته عين ذاته وانه ازلي لا انتهاء لوجوده في جانب الازل ابدي يمتنع الفناء عليه ازلا وابدا وانه ليس بجسم ولا جسماني ولا زماني ولا مكاني وانه حي بلا حيوة زائدة ولا كيفية ومريد بلا خطور بال ولا تفكر ولا روية وانه يفعل بالاختيار وهو غير مجبور في افعاله وانه على كل شيء قدير وانه لو اراد خلق الاف امثال هذا العالم لخلقها بلا مادة ولا مدة لا على ما يزعمه الحكيم انه لا يكون خلق الاجسام الا بمادة قديمة واستعداد وانه تعالى عالم بجميع الاشياء جزئياتها وكلياتها وان علمه بما كان ويكون

على نهج واحد ولا يتغير علمه بالشيء بعد ايجاده وانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء لا على ما يزعمه الحكيم انه لا يعلم الجزئيات والقول به كفر ولا
يلزم بل لا يجوز التفكر في كيفية علمه انه حضوري او حصولي ولا في ساير صفاته
الكثر مما قرّرنا او بيّنوا لنا فانه يرجع الى التفكر في ذاته تعالى وقد نهينا عن التفكر
فيه في اخبار كثيرة وانه تعالى لا يفعل شيئا الا لحكمة ومصلحة وانه لا يظلم احدا ولا
يكلف احدا ما لا يطيقه وانه كلف العباد لمصالحهم ومنافعهم ولهم الاختيار
في الفعل والترك وانه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فالقول بان العباد
مجبورون في افعالهم يستلزم الظلم وهو على الله تعالى محال والقول به كفر والقول
بان لا مدخل لله تعالى مطلقا في اعمال العباد كفر بل لله تعالى مدخل بالهدايات و
التوفيقات وتركهما وهو المعبّر عنه في عرف الشرع بالاضلال ولكن بتلك
الهدايات لا يصير العبد مجبورا بالفعل ولا بتركها في الترك كما اذا كلف السيد عبده
بتكليف واوعد على تركه عقوبة وفهمه ذلك فاذا اكتفى بهذا او لم يفعل العبد لا يعد
العقلاء عقابه قبيحا ولو اكد السيد هذا التكليف بتاكيدات وتهديدات وملاطفات
ووكّل عليه موكلا او محصلا لا يجبره عليه ففعل يعلم العقلاء انه لم يصر مجبورا بذلك
على الفعل وهذا القدر من الواسطة مما دلت عليه الاخبار وليس لك التفكر في
شبه القضاء والقدر والخوض فيهما فان الائمة قد نهونا عن التفكر فيهما فان فيهما
شبهات قوية يعجز عقول اكثر الناس عن حلّها وقد ضل فيها كثير من العلماء
فاياك والتفكر والتعمق فيها فانه لا يفيدك الا ضلالا ولا يزيدك الا جهلا ثم
يجب ان تؤمن بحقية جميع الانبياء والمرسلين مجملا وعصمتهم وطهارتهم
وانكار نبوتهم او سبهم او الاستهزاء بهم او قول ما يوجب الازراء بهم

كفر

كفر واما المشهورون منهم كآدم ونوح وموسى وعيسى وداود وسليمان وشعيب
من ذكره الله تعالى في القرآن فيجب ان نؤمن بهم على الخصوص وبكتبهم ومن انكر واحدا
منهم فقد انكر الجميع وكفر بما انزل الله ويجب ان نؤمن بحقية القرآن وما فيه
مجملا وكونه منزلا من عند الله تعالى وكونه معجزا وانكاره والاستخفاف به كفر وكذا
فعل ما يستلزم الاستخفاف به كحرقه من غير ضرورة والقائه في القاذورات او
ما لا يستلزم ذلك كمسّ الرجل نحوه فان قصد الاستخفاف به كفر والا فلا وكذا يجب
تعظيم الكعبة والاستخفاف بها وفعل ما يوجب الاستخفاف بها كفر كالحدث فيها اختيارا
او قول ما يوجب الاهانة بها وكذا كتب احاديث النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وبعضها كالمتواتر
عن دين الامامية وكذا يجب الاعتقاد بوجود الملائكة وكونهم اجساما لطيفة او بعضهم
وان لبعضهم اجنحة ولهم صعود ونزول وانكار المشاهير منهم كجبرئيل وعزرائيل
وميكائيل واسرافيل عليهم السلام وانكار جسميتهم كفر ويجب القول بعصمتهم و
طهارتهم ويجب تعظيمهم والاستخفاف بهم وسبهم وقول ما يوجب الازراء بهم
كفر وكذا عبادة الصنم والسجود لغير الله تعالى مطلقا بقصد العبادة كفر والقول
بحلوله تعالى في غيره كما قاله بعض الصوفية والغلاة او اتحاده مع غيره كما قاله بعضهم او ان
له تعالى صاحبة او ولدا او شريكا كما قاله النصارى او انه تعالى جسم او ان له مكانا
كالعرش وغيره او ان له صورة او جزءا او عضوا فكل ذلك كفر واعلم انه لا يمكن رؤيته تعالى
بالبصر لا في الدنيا ولا في الآخرة وما ورد في ذلك مأوّل وانه لا يمكن الوصول
الى كنه حقيقة ذاته او صفاته وان التعطيل ونفي جميع صفاته تعالى عنه باطل كما
يلزم على القائلين بالاشتراك اللفظي بل يجب اثبات صفاته تعالى على وجه لا يتضمن
نقصا كما تقول انه عالم لكن لا كعلم المخلوقين بان يكون حادثا او يمكن زواله

او يكون بحدوث صورة او بآلة او معلولا لعلة فاثبت له تعالى الصفة ونفيت عنها
ما يقارنها فينا من صفات النقص ولا نعلم بكنه حقيقتها ونقول انه تعالى قادر على كل
ممكن والقدرة فينا بصفة زائدة حادثة والآلات والادوات فنتفي عنه تلك الامور
فنقول قادر بذاته بلا صفة زايدة ولا كيفية حادثة وبلا آلة فذاته البسيطة كافية
في ايجاد كل شيء ونقول انه تعالى مريد والارادة فينا تتضمن امورا تصور الفعل
وتصور منفعته والتصديق بحصولها وترتبها عليه مع تردد ونزوع الباعث حتى ينتهي الى
العزم فينبعث في النفس شوق يوجب تحريك العضلات والادوات حتى يصدر منا
ذلك الفعل وارادته تعالى ليست الا علمه القديم الذاتي بالشيء وبما فيه من المصلحة ثم
ايجاده في زمان تكون المصلحة في ايجاده فالارادة اما ايجاده للشيء كما ورد في الاخبار
او علمه بكونه اصلح كما قاله المتكلمون وكذا نقول انه سميع بصير وما هو كمال فينا من السمع
والبصر هو العلم بالمسموعات والمبصرات واما كونهما بالآلتين السمع والبصر مع ساير
شرائطهما فانما هو لعجزنا واحتياجنا الى الآلات واما فيه تعالى فليس الا علمه بالمسموعات و
المبصرات ازلا وابدا بذاته البسيطة من غير حدوث صورة وآلة واشتراط وجود
ذلك الشيء فانها صفات النقص وكذا نقول انه حي والحيوة فينا انما هو صفة زائدة
تقتضي الحس والحركة وفيه تعالى ثابت على وجه لا يتضمن النقص فانه حي بذاته لا بصفة زائدة
منه الافعال ويعلم جميع الامور فذاته البسيطة تقوم مقام الصفات والآلات فما فينا
هو كمال في الحيوة من كونه مدركا فعالا ثابت له تعالى وما هو نقص من الاحتياج الى
الكيفيات والآلات منفي عنه وكذا نقول انه متكلم والكلام فينا انما يكون بالآلات والادوات
وكلامه تعالى ايجاده الاصوات في اي شيء اراد او ايجاده النقوش في اي شيء اراد او
القاء الكلام في نفس ملك او نبي او غير ذلك فلا يقوم به ولا يحتاج في ذلك الى الآلة

وهو حادث

وهو حادث وهو من صفات فعله واما ما هو كمال ذاتي من ذلك فهو قدرته تعالى
على ايجاد الكلام او علمه بمعاني لولاها وهما قديمان من صفاته الذاتية غير زايدين على
ذاته تعالى وهكذا في جميع صفاته فلا تنف عنه تعالى الصفة ولا تثبت له ما يوجب نقصا
وعجزا ثم اعلم انه تعالى صادق لا يجوز عليه الكذب ثم لا بد ان تعتقد ان العالم حادث
اي جميع ما سوى الله تعالى بمعنى انه ينتهي ازمنة وجودها في الازل الى حد وينقطع
رد على ما اوّله الملاحدة من الحدوث الذاتي فان على المعنى الذي ذكرنا اجماع جميع
المليين والاخبار به متظافرة متواترة والقول بقدم العالم وبالعقول القديمة
والهيولى القديمة كما يقول الحكماء كفر ثم اعلم ان انكار ما علم ثبوته من الدين
ضرورة بحيث لا يخفى على احد من المسلمين الا ما شذ كفر يستحق منكره القتل في
كثيرة كوجوب الصلوات الخمس واعداد ركعاتها واوقاتها في الجملة واشتمالها
على الركوع والسجود بل على تكبيرة الاحرام والقيام والقراءة على الاظهر واشتراطها
بالطهارة مجملا ووجوب الغسل من الجنابة والحيض بل النفاس على الاظهر وكون
البول والغائط والريح ناقضا للوضوء على احتمال وكوجوب غسل الاموات والصلوة
عليهم ودفنهم ووجوب الزكوة وصوم شهر رمضان وكون الاكل والشرب
المعتادين والجماع في قبل المرأة ناقضا له ووجوب الحج واشتماله على الطواف بل السعي
بين الصفا والمروة والاحرام ووقوف عرفات ومشعر بل الذبح والحلق والرمي في
الجملة اعم من الوجوب والاستحباب على احتمال ووجوب الجهاد في الجملة على الاظهر
ورجحان الجماعة في الصلوة والصدقة على المساكين وفضل العلم واهله وفضل
النافع ومرجوحية الكذب الغير النافع وحرمة الزنا واللواط وشرب الخمر
النبيذ لانه مما لم يجمع عليه المسلمون واكل لحم الكلب والخنزير والدم والميتة

96

وحرمة نكاح الامهات والاخوات والبنات وبنات الاخ وبنات الاخت والعمات
والخالات بل ام الزوجة واختها معها على الاظهر وحرمة الزنا في الجملة على احتمال
وحرمة الظلم واكل مال الغير بلا جهة محللة وحرمة القتل بغير حق بل وجوب
السب والقذف ورجحان السلام ورده على الاظهر ورجحان بر الوالدين و
عقوقهما بل رجحان صلة الارحام على احتمال وغير ذلك مما اشتهر بينهم بحيث لا ينكره
فيه الا من شذ منهم واما انكار ما علم ضرورة من مذهب الامامية فهو يلحق فاعله
بالمخالفين ويخرجه عن التدين بدين الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
كامامة الائمة الاثنا عشر عليهم السلام وفضلهم وعلمهم ووجوب طاعتهم وفضل زيارتهم
واما مودتهم وتعظيمهم في الجملة فمن ضروريات دين الاسلام ومنكرها
كافر كالنواصب والخوارج ومما عد من ضروريات دين الامامية استحلال المتعة
وحج التمتع والبرائة من ابي بكر وعمر وعثمان ومعوية ويزيد بن معوية لعنة الله
عليهم وكل من حارب امير المؤمنين صلوات الله عليه او غيره من الائمة ومن
جميع قتلة الحسين صلوات الله عليه وقول حي على خير العمل في الاذان ثم لا بد ان
تعتقد في النبي والائمة عليهم السلام انهم معصومون من اول العمر الى آخره
من صغاير الذنوب وكبايرها وكذا في جميع الانبياء والملائكة وانهم اشرف المخلوقات
جميعا وانهم افضل من جميع الانبياء وجميع الملائكة وانهم يعلمون علوم جميع الانبياء
وانهم يعلمون علم ما كان وعلم ما يكون الى يوم القيمة وان عندهم آثار الانبياء
وكتبهم كالتورية والانجيل والزبور وصحف آدم وابرهيم وشيث وعصا
موسى وخاتم سليمان وقميص ابرهيم والتابوت والالواح وغير ذلك وانه
كان جهاد من جاهد منهم وقعود من قعد عن الجهاد وسكوت من سكت و

نطق

ونطق من نطق وجميع احوالهم وافعالهم واقوالهم بامر الله وان كلما علمه رسول الله ص
علمه عليا ع وكذا كل لاحق يعلم جميع علم السابق عند امامته وانهم لا يقولون برأي
ولا اجتهاد بل يعلمون جميع الاحكام من الله تعالى ولا يجهلون شيئا يسئلون عنه و
يعلمون جميع اللغات وجميع اصناف الناس بالايمان والكفر ويعرض عليهم اعمال
الامة كل يوم ابرارها وفجارها ولا تعتقد انهم خلقوا العالم بامر الله تعالى فانا قد نهينا
في صحاح الاخبار عن القول به ولا عبرة بما رواه البرسي وغيره من الاخبار الضعيفة
ولا يجوز عليهم السهو والنسيان وما ورد به من الاخبار محمولة على التقية ويجب عليك
ان تقر بالمعراج الجسماني وانه عرج ببدنه وتجاوز عن السموات ولا تصغ الى شبه
الحكماء في نفي الخرق والالتيام على الافلاك فانها واهية ضعيفة والمعراج من ضروريات
الدين وانكاره كفر وان تكون في مقام التسليم في كلما وصل اليك من اخبارهم فان
ادركه فهمك ووصل اليه عقلك تؤمن به تفصيلا والا تؤمن به اجمالا وترد علمه
اليهم واياك ان ترد شيئا من اخبارهم لضعف عقلك لعله يكون منهم ورد
لسوء فهمك فتكذب الله فوق عرشه كما قال الصادق ع واعلم ان علومهم
واطوارهم غريبة لا تصل اليها عقولنا فلا يجوز لنا رد ما وصل الينا من ذلك ثم
اعلم انه يجب الاقرار بحضور النبي ص والائمة الاثنا عشر صلوات الله عليهم عند موت
الابرار والفجار والمؤمنين والكفار فينفعون المؤمنين بشفاعتهم في تسهيل
غمرات الموت وسكراته عليهم ويشددون على المنافقين ومبغضي اهل
البيت صلوات الله عليهم وورد في الاخبار ان الماء الذي يسيل من اعين
المؤمنين عند الموت هو من شدة فرحهم وسرورهم برؤية النبي ص والائمة
صلوات الله عليهم ويجب الاقرار بذلك مجملا ولا يلزم التفكر في كيفية ذلك

97

انهم يحضرون في الاجساد الاصلية او المثالية او بغير ذلك ولا يجوز التأويل بالعلم
او انتقاش الصور في القوى الخيالية فانه تحريف لما ثبت في الدين وتضييع
لعقايد المؤمنين ويجب الايمان بان الروح باق بعد مفارقة الجسد ويتعلق بجسد
مثل هذا الجسد وهو مع جنازته ويطلع على مشيعيه فان كان مؤمنا يناشدهم في
التعجيل ليصل ما اعد الله له من الدرجات الرفيعة والنعم العظيمة وان كان منافقا
يناشدهم في عدم التعجيل حذرا مما اعد له من العقوبات وهو مع غاسله ومقلبه و
مشيعيه حتى اذا دفن في قبره ورجع مشيعوه ينتقل الروح الى جسده الاصلي
فيجيئه الملكان منكر ونكير في صورة مهيبة ان كان معذبا ومبشر وبشير في صورة
حسنة ان كان من الابرار فيسئلانه عن عقائده ومن يعتقده من الائمة واحدا
بعد واحد فان لم يجب عن واحد منهم يضربانه بعمود من نار يمتلئ قبره نارا الى
يوم القيمة وان اجاب يبشرانه بكرامة الله ويقولان له نم نومة عروس
قرير العين واياك ان تأول هذين الملكين وسؤالهما فانه من ضروريات الدين
واياك ان تصغ الى تأويلات الملاحدة في جميع الملائكة بالعقول والنفوس
الفلكية فانه قد تظافرت الايات وتواترت الاخبار بكونهم اجساما لطيفة يقدرون
على التشكل باشكال مختلفة ويراهم رسل الله والائمة صلوات الله عليهم وانهم
اولوا اجنحة مثنى وثلاث ورباع وانهم اكثر خلق الله واعظمهم وقد وردت الاخبار
الكثيرة عن كل واحد من الائمة ع في كيفياتهم وعظمتهم وغرايب خلقهم وشئونهم
واشغالهم واطوارهم ويجب ان تعتقد ان السموات غير مطابقة بل من كل سماء
الى سماء خمسمائة سنة وما بينهما مملوة من الملائكة وقد ورد في الاحاديث
انه ما من موضع قدم في السموات الا وفيها ملك يسبح الله ويقدسه ويجب ان

تعتقد عصمة

ان تعتقد عصمة الملائكة ولا تصغ الى ما اشتهر بين عوام الناس وفي التواريخ و
التفاسير المأخوذة من كتب العامة وهم اخذوا من تواريخ اليهود من قصة هاروت
وماروت وتخطئة الانبياء فانه قد ورد في اخبارنا الرد عليهما وتفسير الايات الواردة
فيهما على وجه لا يتضمن فسقهم وخطاءهم ولا يسع لهذه الرسالة ذكر تفاصيلها ثم
اعلم انه يلزم الايمان والاذعان بضغطة القبر في الجملة واما انها عامة لجميع الناس
او مخصوصة بغير كمل المؤمنين يظهر من كثير من الاخبار الثاني ولا بد من
الاذعان بكون الضغطة في الجسد الاصلي لا المثالي وبان اهل السؤال والضغطة بعد
ينتقلون الى اجسادهم المثالية فقد يكونون على قبورهم ويطلعون على زوارهم
ويانسون بهم وينتفعون بزيارتهم ان كانوا مؤمنين وقد ينتقلون الى وادي السلام
وهو النجف على مشرفها التحية وقد ينتقلون الى جنة الدنيا فيتنعمون بنعيمها و
ياكلون من فواكهها ويشربون من انهارها كما قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله من فضله
وان كانوا كافرين معاندين يذهب بهم الى نار الدنيا فيعذبون الى يوم القيمة و
ان كانوا مستضعفين فظاهر بعض الاخبار انهم يلهون الى يوم القيمة لا ينعمون
ولا يعذبون ويجب ان تعتقد ان لله تعالى في الدنيا جنة ونارا سوى جنة الخلد
ونار الخلد بل ورد الخبر عن الرضا ع ان جنة آدم ايضا كانت جنة الدنيا لا جنة
الخلد ويجب الاذعان بالجنة والنار على حسب ما ورد عن صاحب الشرع و
وتأويلهما بالمعلومات الحقة والباطلة والاخلاق الحسنة والردية كفر والحاد
بل يجب الاذعان بكونهما مخلوقتين بالفعل لا انهما ستخلقان بعد ذلك وقد
ورد عن الرضا ع ان من انكر ذلك فهو منكر للايات ولمعراج النبي ص وهو كافر

ويجب ان تؤمن بالرجعة فانها من خصائص الشيعة واشتهر ثبوتها عن الائمة بين الخاصة والعامة وقد روي عنهم عليهم السلام ليس منا من لم يؤمن بكرّتنا والذي يظهر من الاخبار هو انه يحشر الله تعالى في زمن القائم ع او قبيله جماعة من المؤمنين لتقرّ اعينهم برؤية ائمتهم ودولتهم وجماعة من الكافرين والمخالفين للانتقام عاجلا في الدنيا واما المستضعفون من الفريقين فلا يرجعون الى يوم القيمة الكبرى واما رجوع الائمة ع فقد دلت الاخبار الكثيرة على رجعة امير المؤمنين صلوات الله عليه وكثير منها على رجعة الحسين صلوات الله عليه ودل بعضها على رجوع النبي ص وسائر الائمة ع واما كون رجوعهم في زمان القائم ع او قبله او بعده فالاخبار فيه مختلفة فيجب ان تقرّ برجعة بعض الناس والائمة ع مجملا وتردّ علم ما ورد من تفاصيل ذلك اليهم ع وقد اوردت الاخبار الواردة فيها في كتاب بحار الانوار وكتبت رسالة منفردة ايضا في ذلك ويجب ان تعتقد ان الله تعالى يحشر الناس في القيمة ويردّ ارواحهم الى الاجساد الاصلية فانكار ذلك او تأويله بما يوجب انكار ظاهره كما يسمع في زماننا عن بعض الملاحدة كفر والحاد اجماعا لان اكثر القرآن وارد في اثبات ذلك ويكفر من انكره ولا تلتفت الى شبه الحكماء في ذلك من نفي اعادة المعدوم وتاويل الآيات والاخبار بالمعاد الروحاني ويجب ان تؤمن بحقيقة الحساب وتطاير الكتب يمينا وشمالا وان الله تعالى وكّل بكل انسان ملكين احدهما على يمين الانسان والاخر على شماله ويكتب صاحب اليمين الحسنات وصاحب الشمال السيئات ففي اليوم ملكان يكتبان عمل اليوم فاذا انتهى اليوم يصعدان بعمله ويجيء ملكان يكتبان عمل الليلة واياك ان تأولهما بما يسمع في زماننا فانه كفر ويجب ان تؤمن بشفاعة النبي ص والائمة ع وان الله تعالى لا يخلف وعده بالثواب لمن اطاعه

ويمكن

ويمكن ان يخلف الوعيد بان يغفر لمن عصاه من المؤمنين من غير توبة وانه تعالى يقبل التوبة بمقتضى وعده وبان الكفار والمعاندين من اهل الخلاف مخلدون في النار وان ~~المستضعفين هم الضعفاء العقول ومنهم على مثل~~ من اهل الخلاف مرجون لامر الله يحتمل نجاتهم من النار بفضل الله والمستضعفون هم الضعفاء العقول ومنهم على مثل عقول الصبيان والنساء والذين لم تتم عليهم الحجة كما هي وان المؤمنين يدخلون الجنة ويخلدون فيها اما بلا عذاب او بعد عذاب في عالم البرزخ او في النار واعلم ان الشفاعة مختصة بالمؤمنين لا تتعداهم الى غيرهم واعلم ان الحبط والتكفير هما ثابتان عند بعض معاصيهما والآيات الدالة عليهما لا تحصى والاخبار لا تتناهى والدلائل الموردة على نفيهما ضعيفة كما لا يخفى على المتدبر فيهما ثم لا بد ان تؤمن بكل ما ورد على لسان الشرع من الصراط والميزان وجميع احوال القيمة واهوالها ولا تأوّلها الا بما ورد تاويله عن صاحب الشرع فان اوّل الكفر والالحاد التصرف في النواميس الشرعية بالعقول الضعيفة والاهواء الردية اعاذنا الله وسائر المؤمنين منها ومن امثالها والسلام على من اتبع الهدى

الباب الثالث فيما يتعلق بكيفية العمل قد علمت يا خليلي مما اثبتناه اولا من لزوم متابعة اهل بيت العصمة سلام الله عليهم في اقوالهم وافعالهم والتدبر في اخبارهم وآثارهم فاعلم ان الخير كل الخير وجدناه في اخبارهم اذ ما من حكمة من الحكم الالهية الا وهي فيها مصرحة مشروحة لمن اتاها بقلب سليم وعقل مستقيم لم يعوج عقله بسلوك طرق الضلال والعمى ولم يأنس فهمه بمواد اهل الزيغ والردى وطريق الوصول الى النجاة والفوز بالسعادات ظاهرة بينة فيها لمن رفع غشاوة الهوى عن بصيرته وتوسّل الى ربه في تصحيح نيته وقد قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومحال ان يخلف الله وعده انما اتى الله من الابواب التي امر الله تعالى ان

منها فالذي يجب اولا للسالك الى الله ان يصحح نيته لان مدار الاعمال في قبولها وكمالها على مراتب النيات ولا يتأتى ذلك الا بالتوسل التام بجنابه تعالى والاستعاذة من شر الشياطين وغلبة الاهواء ثم يتفكر في عظم هذا المقصد الاقصى ويتفكر في انه بعد ذهابه عن هذه النشأة لا يتأتى له الرجوع اليها لتدارك ما قد فات منه ويبعد عن الحسرة العظمى والمصيبة الكبرى ثم يتفكر في فناء هذه الدنيا وتقلب احوالها وعدم الاعتماد عليها وعلى عزها وفخرها ويرجع في اثناء هذه التفكرات الى ما ورد عن الائمة الهدى في ذلك لا الى كلام غيرهم لان لها لصدورها عن منبع الوحي والالهام تأثيرا غريبا ليس لكلام غيرهم وان كان المضمون واحدا وايضا كلام غيرهم كالغزالي وابي طالب المكي واضرابهما مشتمل على حق وباطل وهم يتوسلون بالملح في اثناء ذكر الحق في نظر الناظرين الى كلامهم ليدخلوهم في حبائل مصائدهم ثم اعلم ان النية ليست هي ما اشتهر بين الناس من خطور البال او التلفظ بها بالفاظ عربية او عجمية بل هي الداعي الى فعل الانسان وهي امر كامن في النفس لا يطلع عليها الا المجدّون في طاعة الله الذين بصّرهم الله عيوب النفس ودواهيها ودوائها كما قال الله تعالى فالهمها فجورها وتقواها وهي تابعة للحالة التي للانسان مقيم عليها كما ورد في تفسير قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته اي على نيته وهذا ظاهر لمن تدبر فيه مثلا اذا كان رجل شاكلته وطريقته وسجيته حب الدنيا وحيازة الحرص عليها لا يعمل عملا من اعمال الخير والشر الا ومقصوده الاصلي منه الدنيا فاذا صلى كان الباعث له عليه انه اذا اخل بالصلوة يخل ذلك بدنياه واذا شرب الخمر يشرب لانه يعينه على دنياه وهكذا واذا غلب على احد حب الملوك والتقرب عندهم لا يعمل شيئا الا وهو يلاحظ ان يكون لهذا العمل

مدخل

مدخل في التقرب اليهم والقرينة على ذلك انه يترك كثيرا من اعمال الخير لا يوافق طباعهم فاذا تفطنت لذلك فاعلم ان للناس في نياتهم منازل ودرجات فمنهم من غلب عليهم شقوتهم كما اشرنا اليه وليس المنظور في اعمالهم الا امثال ما ذكرنا من الامور الفاسدة وهذا اذا لم يسع في ترك تلك الحالة يتدرج في الشقاوة الى ان يترك دينه وعقائده ولا يرجى خيره ابدا والثاني من ارتفع عن هذه الدرجة ففي نفسه حب الدنيا وحب الآخرة معا ويزعم انهما يجتمعان فقد يغلب عليه حب الآخرة فيعمل لها وقد يغلب عليه حب الدنيا فيعمل لها وهذا اذا لم يرفع نفسه عن هذه الدرجة يلحق عما قريب بالاول والثالث من غلب عليه خوف عقاب الله وتنبه وتفكر في شدة عذابه واليم عقابه فصار ذلك سببا لحط الدنيا عن نظره فهو يعمل كلما يعمل من الاعمال الحسنة ويترك ما يترك من الاعمال السيئة خوفا وهذه العبادة صحيحة على الاظهر لكن ليس في درجة الكمال وقد ورد عن الصادق ع انها عبادة العبيد والرابع انه قد غلب عليه الشوق الى ما اعد الله للمحسنين في الجنة فيعبد الله لطلب تلك الامور وقد ورد في الخبر انها عبادة الاجراء وهذا قريب من السابق والخامس انه يعبد الله لانه تعالى اهل للعبادة وهذه درجة الصديقين وقد قال امير المؤمنين صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك وقد ورد عن الصادق ع انها عبادة الاحرار ولا يسمع هذه الدعوى من غيرهم اذ لا يكون هذا الا لمن يعلم من نفسه انه لو لم يكن لله جنة ولا نار بل لو كان والعياذ بالله العاصي في الجنة والمطيع في النار لاختار الطاعة لانه تعالى اهل لها والسادس انه يعبد الله تعالى شكرا له فانه يلاحظ نعمه تعالى الغير المتناهية فيحكم عقله بان هذا المنعم يستحق لان

٧١ يعبد لنعمه والتاسع انه يعبد الله تعالى حياء فانه يحكم عقله بحسن الحسنات
وقبح السيئات ويعلم ان الله تعالى مطلع عليه في جميع احواله فهذا يعبده حياء ولا
يلتفت الى ثوابه ولا عقابه واليه يشير ما ورد في تفسير الاحسان ان تعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك والعاشر ان يعبده تعالى حبا له وهذه الدرجة
من اعلى مراتب الكمال وهي تحصل بدوام ذكره تعالى وكثرة العبادة وتذكر نعم الله تعالى
عليه والطافه اليه واذا حصلت المحبة لا يجوز مخالفة محبوبه لحبه اياه ولا ينظر الى نفع وضرر
التاسع انه يعبده تقربا اليه اي طلب القرب والقرب معان دقيقة نشير الى بعضها اذ لا يتصور في
شانه تعالى القرب الزماني والمكاني فلعل المراد القرب بحسب الدرجة والكمال اذ في مراتب النقص غاية
البعد عن جنابه تعالى لغاية كماله فاذا رفع عن نفسه بعض النقائص واتصف ببعض الكمالات فقد بعد
عن جنابه وتخلق ببعض اخلاقه والقرب بحسب مصاحبة المعنوية والتذكر فانه اذا كان محب في المشرق
ومحبوبه في المغرب فهو على الدوام في ذكره وفكره ومشغول بخدماته وبالامور المقربة اليه فهذا في
الحقيقة اقرب من المحبوب والعدو الذي هو جالس بجنبه ولا ريب ان هذين المعنيين اللذين ذكرناهما
يحصلان من العبادة فيمكن ان يكون غرض العابد حصول هذين المعنيين وللقرب معان اخر والتبدد
الخ فيما بين المراتب التي ذكرناها لا ينتاهي وانما اشرنا الى بعضها على سبيل التمثيل ليعرف المؤمن
السالك الى الله خطر هذا الطريق ويتوسل اليه تعالى لينجيه من مهالك هذه المسالك حتى اذا
دخل في زمرة عباد الله المخلصين امن من شر الشياطين كما قال تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان ولنعم ما مثل الشيطان بالكلب الذي يكون على ابواب الناس ويؤذي من لم
يدخل دارهم الكرم ولا يمكن دفعه الا بان ينهره المالك وينجو ويعلم ان الداخل من صدقا صاحب البيت
فكذا هذا الكلب اللعين موكل على باب الله تعالى لئلا يدخل الاجانب ومن لا يليق لشانه بالدخول
فيه فاذا نهره صاحب البيت جل شانه بسبب استعاذة العبد من شره او علم انه من مقربي هذه

حضرة

الحضرة ومن خواص ماله الملك وكثيرا ما يدخل هذا الباب ويخرج منه وله
انس بصاحب البيت لا يتعرض له هذا الكلب فاذا توسل السالك بجنابه تعالى
صحح نيته بقدر الجهد في بدو الامر بطلب ما يعلم انه خير آخرته فيه ولا يبالي بان
اهل الزمان وجهلة الدوران حشويا او قشريا او زاهدا خشكا او ينسبونه الى
الجهل واذا كان لهذه المنة لا يظهر له الحق عيانا فينبغي بعد ذلك ان يتشبث معتصما
بكلام اهل البيت عليهم السلام واخبارهم معتقدا انه لا امن يا قال الا اخبارهم بالآراء بل يصحح
عقائده من الاخبار ويشرع في طلب العلم ابتغاء وجه الله وطلب مرضاته ويتدبر ما
في اخبار اهل البيت عليهم السلام ويكون مقصده التحصيل للعمل فلا العمل ينفع بدون العلم
كما ورد عن الصادق عليه السلام ان العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده
سرعة السير الا بعدا ولا العلم ينفع بدون العمل وايضا لا يحصل العلم بدون العمل
كما روي من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ولقد شبه العلم بسراج يكون
مع السالك في طريق مظلم اذا وقف ولم يمش لا يضيء له الا مقدار معلوم وكلما
مشى يضيء له مقدارا آخر فالعلم يعين على العمل والعمل يزيد في العلم فينبغي
ان يقسم يومه ثلثة اقسام ففي بعض في طلب العلم وفي بعض آخر يشتغل
بالفرائض والسنن والنوافل وينبغي ان يحصل شيئا من العلوم الآلية
لافتقار علم الحديث اليها كعلم الصرف والنحو وقليلا من المنطق وقليلا من
علم الاصول وبعض الكتب الفقهية ثم يبذل غاية الجهد في علم الحديث
يطالع الكتب الاربعة وغيرها من تصانيف الصدوق وغيره ولقد جمع
عبدنا بحمد الله سوى الكتب الاربعة نحوا من مائتي كتاب ولقد جمعتها
في كتاب بحار الانوار فعليك بالنظر فيه والخوض في لججه والاستفادة منه

٧١ فانه يجري كما سيق به فهذا اعلم بان الحالة لكل عبادة روحا وجسدا وظاهرا وباطنا
فظاهرها وجسدها الحركات المخصوصة وباطنها الاسرار المقصودة منها
والثمرات المترتبة عليها وروحها حضور القلب والاقبال عليها وطلب حصول ما هو
المقصود منها ولا تحصل تلك الثمرات الا بذلك كالصلوة التي هي عمود الدين جعلها
الله تعالى افضل الاعمال البدنية ورتب عليها آثارا عظيمة قال الله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر وقال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة معراج المؤمن ولا تترتب
عليها تلك الثمرات الا بحضور القلب التي هي روحها اذ الجسد بلا روح لا يترتب
عليه اثر ولذا صلواتنا لا تنهانا عن الفحشاء والمنكر ولا يحصل لنا بها العروج عن
تلك الدركات الدنية الى الدرجات العلية فان الصلوة معجون الهي ومركب
سماوي اذا روعيت فيها شرايط عملها ينفع لجميع الامراض النفسانية والادواء
الروحانية فيلزم ان يكون الانسان متذكرا في كل فعل من افعال الصلوة سر
ذلك الفعل والغرض المقصود منه ففي الدعوات المقدمة عليها ايناس للنفس التي
استوحشت بسبب الاشتغال بالامور الدنيوية التي اضطرت اليها الانسان بحسب
الحكم والمصالح ليكون عند الشروع فيها مستانسا بجنابه تعالى وايضا من شرايط
قبول العمل التقوى والورع عن المعاصي اذ باركانها يبعد عن ساحة قربه وقد
قال الله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ولما ارتكب العبد الافعال السيئة وبعد بسببها غاية
البعد يتضرع قبل الصلوة ان يغفر له ويصفح عن جرائمه ليصير اهلا لان يقف ويناجيه
وفي التكبيرات تنزيه لجنابه تعالى عن الشريك والمثل والنقص وعن ان يمكن للعبد
ادراكه بالقوى الظاهرة والباطنة والعقول والافهام وتذكر للعظمة الحقة
لتستقر في النفوس وفي دعاء التوجه تلقين للاخلاص في النية والطهارة الغاية

العبودية

العبودية ورفع النظر عما سواه والتوجه لنيل شرح اليه وفي القراءة مكالمة مع
المحبوب الحقيقي ومناجاته بذكر محامده اولا ووصفه بالاوصاف الكمالية وسيلة
امام الحاجة ورعاية لآداب المكالمة والمناجاة ثم اظهار العبودية ثم التبري عن
الحول والقوة والاستعانة به في جميع الامور خصوصا في العبادة ثم طلب الهداية
الى الصراط المستقيم وهي صراط النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في جميع العقايد والاعمال والاخلاق
والطرق الى الله تعالى وهذا المطلب مشتمل على جميع المطالب العالية ثم الاستعاذة
عن صراط اعدائهم ويندرج فيه جميع العقايد الباطلة والاخلاق الرديئة والطرق
المضلة وجميع الفسوق فانها جميعا صراط اعدائهم وكذا في الركوع والسجود خضوع
وتذلل لله تعالى لدفع ما يحدث في الانسان من التكبر والفخر والعجب فامر بان يضع
مكارم بدنه على التراب عند ربه وكذا في كل فعل من الافعال حكم جسيمة ومصالح
عظيمة لا يفي بشرحها الكتب العظيمة وقد ورد في الاخبار في كل فعل من افعال الصلوة
اسرار غريبة وحكم عجيبة وانما اومأنا في هذا المقام الى بعض منها على جهة التمثيل
والا فلا يفي هذه الرسالة والآف امثالها لشرح واحد منها فينبغي ان يرجع
الانسان الى الاخبار الواردة فيها في اسرار جميع العبادات وحكمها ويأتي بكل
فعل على وجهه ليكون كل فعل من افعاله وسيلة لقربه وسببا لتكميل نفسه
هاديا له الى سبيل نجاته ثم اعلم ان اقرب الطرق الى الله تعالى كما هو ظاهر كثير من
الآيات والاخبار هو طريق الدعاء والمناجاة لكن لهما شرايط من حضور
القلب والتوسل التام وقطع الرجاء عمن سواه تعالى والاعتماد الكامل عليه في التوجه
في صغير الامور وكبيرها وقليلها وكثيرها اليه سبحانه والادعية المأثورة على
نوعين منها الاوراد والاذكار الموظفة المقررة في كل يوم وليلة المشتملة

تجديدا لعقائد وطلب المقاصد والارزاق ودفع كيد الاعداء ونحو ذلك وينبغي
للمرء ان يجتهد في حضور القلب والتوجه والتضرع عند قرائتهما لكن يلزم ان
لا يتركها ان لم يتيسر ذلك الثاني المناجات وهي الادعية المشتملة على صنوف الكلام
في التوبة والاستغاثة والاعتذار واظهار الحب والتذلل والانكسار وفي انه لا
ينبغي ان يقرء تلك الا مع البكاء والتضرع والخشوع التام وينبغي ان يترصد
الاوقات لها ولا يقرء بدون ما ذكر فيشبه الاستهزاء والسخرية وهذان القسمان
من الدعاء بين كثير من اهل البيت ع عندنا كثيرة لا يفي الفرصة بالاشتغال بعشر
اعشارها فاما القسم الاول فاكثرها مذكورة في مصباحي الشيخ الطوسي والكفعمي
رحمهما الله وكتابي التتمات والاقبال لابن طاوس ره في ضمن التعقيبات وادعية
الاسبوع واعمال السنة وغيرها والقسم الثاني ايضا منشورة في عرض تلك الكتب
وغيرها كالادعية الخمسة عشرة والمناجات المعروفة بالانجيلية ودعاء كميل النخعي
وغيرها والصحيفة الكاملة مدخلها بل كلها في مقام الثاني ثم ان بعض تلك الادعية
يناسب حالة الخوف وبعضها حالة الرجاء وبعضها البلاء وبعضها الرخاء الى
غير ذلك من الاحوال المختلفة التي ترد على الانسان فينبغي ان يقرء الانسان في كل
حالة ما يناسبها من الادعية مع التدبر في معانيها والبكاء والتضرع مهما
امكن انا سلكت هذا المسلك ايقنت انه اقرب الطرق الى الله تعالى وتحصيل
مقاصد الدنيا والآخرة ثم اعلم ان اعظم سعادات النفس الاخلاق الحسنة
الزكية من الصفات والجود والسخاوة والاخلاص والمسكنة والحلم وغيرها
من الاخلاق الحسنة التي استحسنها الشرع والعقل واقوى مهلكات النفس
الاخلاق الذميمة الردية من البخل والجبن والكبر والعجب والرياء والغضب

والحقد وغيرها من الملكات الردية التي استقبحها العقل والشرع فيجب على الانسان
السعي في التخلي عن الاخلاق السيئة والتحلي بالاطوار المرضية وزعمت الصوفية
انهما انما يحصلان بترك المالوفات والاعتزال عن الخلق وارتكاب المشاق والرياضة و
الجوع المنهك والسهر الدائم وساير ما هو طورهم ودابهم واني وجدت من يقاسي
تلك الشدايد منهم تزيد اخلاقهم الردية وتقل اخلاقهم الحسنة اذ يغلب عليهم السوداء
فلا يمكن لاحد ان يتكلم معهم بكلمة لسوء خلقهم ويقوى تكبرهم وعجبهم بحيث
يظنون انهم تجاوزوا عن درجة الانبياء ويبغضون جميع الخلق ويستوحشون
منهم وكذا ساير صفاتهم لكن لا يظهر ذلك للخلق لعدم معاشرتهم ومعاملتهم
معهم وظني ان الطريق معالجة ذلك هو ان يتوسل اولا الى الله تعالى في رفع تلك
الرذايل ثم يتفكر في سوء عواقبها وعيوب نفسه ورداءة اصله وما ينتهي اليه
حاله ونقص اعماله ودنياته ثم يعالج كل خصلة بتمرين النفس على ضدها حتى يصير
ضدها له خلقا وعادة وفي اثناء ذلك يتدبر في الاخبار الواردة في ذمها ومدح
ضدها وكتاب الايمان والكفر من الكافي مشحون بها مثلا صاحب البخل يداوي نفسه
بعد التوسل اليه تعالى والتفكر في ان المال لا ينفعه بعد الموت والعطاء ينفعه
ان الله تعالى يخلفه ولا يخلف وعده ثم يتدبر في الآيات والاخبار الواردة في ذمه
ثم يزجر نفسه على العطاء في المرتبة الاولى لئلا يشق عليه وفي الثانية اسهل
الى ان يصير العطاء له عادة وخلقا لا يمكنه تركه وكذا صاحب الترفع والتكبر
يعالج نفسه بعد ما ذكر بان يجلس مرارا دون ما يليق به من المجلس الى ان
يصير له خلقا وهكذا في ساير الاخلاق وافضل ما يقرء في التوسل دعاء ان في
الصحيفة الكاملة لمكارم الاخلاق والاستعاذة من سوء الاخلاق وملازمة

العبادات الشرعية سبيل يطلبها كافية في رفع تلك المهلكات ولا يحتاج الانسان الى ارتكاب
البدع والتشبه باهل ليلتفكوه دفعا للمفاسد بالافسد ثم اعلم يا اخي ان النوافل اليومية
وصلاة الليل متممة للفرايض وهي من سنن النبي ص واله لم يتركها الى ان مضى من الدنيا
فلا تتركها وان تركتها فاقضها حينما تيسرت وعليك من الصوم بالخميس الاول والاخر
والاربعاء الاول من العشر الاوسط فانها ايضا من سنته ص وعليك في صلاة الليل
بالدعوات والتضرع والبكاء فان هذا الوقت من الليل محل قرب العبد من الرب و
باب الدعاء والرحمة والمناجات مفتوح والقلب مجتمع والعمل فيه اقرب من الخلوص كما قال
الله تعالى ان ناشئة الليل هي اشد وطأ واقوم قيلا وعليك في ذلك الوقت بالدعاء
لاخوانك المؤمنين تفصيلا فانه اقضى لحاجتك وانت مثاب فيه بمثل ما طلبت لهم بل
اضعافه وعليك في تعقيب صلوة الفجر بالدعوات والاذكار الماثورة والمواظبة عليها
فان تلك الساعة تقسم الارزاق وعليك بعد ذلك في مشيك وقيامك وقعودك
بمداومة ذكر لا اله الا الله وسبحان الله والحمد لله والله اكبر فانها اركان عرش العبادة
والمعرفة ثم الصلوة على النبي ص واله فانها من افضل الاعمال ثم مواظبة وقد روا من
هذه الاذكار الاربعة الواردة في القرآن والاخبار وهي ما شاء الله لا قوة الا بالله للرزق
وتيسر الامور وحسبنا الله ونعم الوكيل لدفع الخوف من الاعادي والشدايد ولا اله
الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين لدفع هموم الدنيا والاخرة وغمومها وافوض
امري الى الله ان الله بصير بالعباد لدفع كيد الاعداء واقل ما تواظب عليه من الاذكار كل
يوم ان تصلي على محمد وال محمد كل يوم مائة مرة وفي يوم الجمعة وليلتها الف مرة وان تقول
كل يوم ثلثمائة وستين مرة عدد عروق الجسد الحمد لله رب العالمين كثيرا على كل حال
وان قرئت ذلك عند كل صباح ومساء فهو افضل وقل في كل يوم استغفر الله سبعين

مرة واتوب الى الله سبعين مرة واكثر من الاستغفار فانه يكفر الذنوب ويزيد
في الرزق وفي الاولاد واقرء كلا من التسبيحات الاربعة كل يوم مائة مرة وعقيب كل صلوة
مجموع التسبيحات الاربع ثلثين مرة وقل كل يوم مائة مرة لا اله الا الله الملك الحق المبين
ان لم تقدر فثلثين مرة وقل كل يوم مائة مرة لا حول ولا قوة الا بالله وقل في كل يوم خمس
مرات اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها واحدا احدا صمدا لم يتخذ صاحبة
ولا ولدا وقل قبل طلوع الشمس وقبل غروبها عشر مرات لا اله الا الله وحده لا شريك
له له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويميت ويحيي وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل
شيء قدير وعشر مرات اعوذ بالله السميع العليم من همزات الشياطين واعوذ
بالله ان يحضرون ان الله هو السميع العليم فانه قد ورد في الاخبار انهما سنتان واجبتان
وان نسيتهما في وقتيهما فاقضهما وقل مائة مرة بعد صلوة المغرب والغداة بسم الله
الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وان لم تقدر فسبع مرات فانها
امان من سبعين نوعا من انواع البلاء واكثر من قرائة سورة قل هو الله احد وانا
انزلناه في ليلة القدر وان قدرت ان تقرء انا انزلناه في كل يوم مائة مرة فافعل و
اقرء آية الكرسي وشهد الله وقل اللهم وسورة الحمد وقل هو الله احد بعد كل صلوة
وقد ورد على جميع ما ذكرت لك صحاح الاخبار ولا تشك ان كنت مؤمنا باهل بيت
نبيك انها افضل من الاوراد الغضمية التي الفها ضالة من الجاهلين المبتدعين من اهل
السنة التاركين للاقتداء باهل البيت ع وعليك بصلوة جعفر بن ابيطالب واقلها
كل اسبوع مرة وعند الشدايد فانها مجربة لقضاء الحوايج وعليك بتحصيل كتب الدعاء
والاعمال المختصة بالايام والليالي فان لكل منهما تاثيرا خاصا في التقرب الى الله
اياك واتباع الاعمال التي لم ترها في الكتب المعتبرة من اخبار الشيعة فانه قال رسول الله

فليلة سنة خير من كثير في بدعة وعليك بقلة الاكل والنوم لا تترك الحيوان او شيء مما الهم الله
به عليك ولا بحيث يخف بدنك ولا تقيد عن العمل فان البدن مطيتك وتحتاج الى التقوى بها
للاعمال الكثيرة وعليك بالسعي في حلية ماكلك وملبسك ولتجنبهما عن الشبهات بجميع
ما تصرفه لنفسك او في وجوه البر وعليك بقلة مصاحبة الفاسقين والظالمين و
معاشرتهم فان لصحبتهم تاثيرا عظيما في قساوة القلب وبعدك عن الله الا ان يجد من
نفسك ان غرضك هدايتهم او دفع ظلم عن مظلوم او كنت تتقي منهم وعليك ان تختار
من تجالسه وتصحبه ويكون معينا لك على آخرتك ولا تصحب كل من تراه فان صحبة اكثر
اهل زمانك تضر بدينك ودنياك قال الحواريون لعيسى ع يا روح الله من نجالس
قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد كم في العلم منطقه ويرغبكم في الآخرة عمله وينبغي ان
تسكت عما لا يعنيك ولا تتكلم في الحلال والحرام بغير علم فان المفتي على شفير جهنم وقد قال
الله تعالى ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون وايضا قال ويوم القيمة ترى الذين
كذبوا على الله وجوههم مسودة وينبغي ان تغتنم صحبة العلماء الربانيين وتاخذ عنهم
معالم دينك وتلاقي الزاهدين بل متعبدين كثير البعطلة اعمالهم واقوالهم والحوادثهم
واياك ان تظن بالمؤمنين الا خيرا وعليك ان تحمل كل ما ترى منهم على المحامل الصحيحة
الحسنة وعليك بذكر الله عند البلايا فتصبر عليها وعند النعم فتشكر ربك فيها وعند
الخطا فتعملها وعند المعصية فتتركها مخافة الله عز وجل وعليك بمطالعة الاخبار الواردة
في صفات المؤمنين والمتقين خصوصا خطبة امير المؤمنين التي القاها على همام وقد
كتب والدي العلامة قدس الله روحه عليها شرحا جامعا فعليك بمطالعته ثم
اعلم يا اخي ان ما القيت اليك في هذه الرسالة اخذتها كلها من معادن النبوة و
ما اقول من تلقاء نفسي واياك ان تظن بالوالد العلامة نور الله ضريحه انه

كان

كان من الصوفية او يعتقد مسالكهم ومذاهبهم حاشاه عن ذلك وكيف يكون كذلك
وهو كان انس اهل زمانه باخبار اهل البيت واعلمهم واعملهم بها بل كان مسالك
الزهد والورع وكان في بدو امره يتسمى باسم التصوف ليرغب اليه هذه الطائفة
ولا يستوحشوا منه فيردعهم عن تلك الاقاويل الفاسدة والاعمال المبتدعة وقد
هدى كثيرا منهم الى الحق بهذه المجادلة الحسنة ولما راى في آخر عمره ان تلك المصلحة
قد ضاعت ورفعت اعلام الضلال والطغيان وغلبت احزاب الشيطان وعلم انهم
اعداء الله صريحا تبرأ منهم وكان يكفرهم في عقايدهم الباطلة وانا اعرف
بطريقته وعندي خطوطه في ذلك ولكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذه
الرسالة وارجو من فضل الله تعالى ان ينفعك بما القيت اليك والتمس منك
ان لا تنساني في مظان اجابة الدعوات وفقنا الله واياك لما يحب ويرضى وجعلنا واياك
ممن يذكر فتنفعه الذكرى والسلام على نبي الهدى وآله العظماء

فرغ من تسويده العبد الراجي الى غفران ربه الغني ابن مصطفى قلي خواجه جعفر قلي بيك عفى الله
عنهما وجعلهما في دار القرار وحشرهما مع مواليهما الاخيار محمد المختار وآله الاطهار
يوم السبت الثالث عشر من شهر الشعبان من السنة الاربعون بعد المائتين والالف
من هجرة النبي صلوات الله عليه وعلى آله اجمعين الطيبين الطاهرين

هذا كتاب اوصاف الاشراف است

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس بی قیاس بارخدایرا که بسبب آنکه هیچ عقل را قوة اطلاع بر حقیقت او نیست و هیچ دانش را
احاطت بکنه معرفت او نه هر عبارت که در نعت او ایراد کنند و هر بیان که در وصف او تقریر
رانند اگر ثبوتی باشد از شایبه تشبیه معرا در تصور نیاید و اگر غیر ثبوتی بود از شایبه تعطیل منزه
در توهم نیفتد و ازین جهت پیشوای اصفیا و مقتدای اولیا خاتم انبیا محمد مصطفی گفت لا احصی
ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک و فوق تقول القائلین هزاران درود و صلوات و
آفرین و تحیات بر روح مقدس او و ارواح پاکان دودمان و گزیدگان یاران او باد بحق الحق
بعد محرر این رساله و مقرر این مقاله محمد ابن محمد طوسی را بعد از تحریر کتابی که موسوم است باخلاق ناصری و
مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر طریق حکما اندیشه بود که مختصری در بیان سیر اولیا
و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت مبنی بر قوانین عقلی و سمعی و منبی
از دقایق نظری و عملی که بمنزلت لب آن صناعت و خلاصه آن فن باشد مرتب گرداند اشتغال بانک
مهم از سبب تشوش روزگار بی اندازه و موانع بی فایده میسر نمیشد و افراج آنچه در ضمیر بود از قوت بفعل
دست نمیداد درین وقت که اشارت نافذه صاحب اعظم نظام و دستور عالم والی السیف والقلم
قدوة اکابر العرب والعجم شمس الحق والدین بهاء الاسلام والمسلمین ملک الوزراء فی العالمین

صاحب دیوان

صاحب دیوان الممالک مفخر الاشراف والاعیان مظهر العدل والاحسان افضل و اکرم جهان حامی و
مرجع ایران محمد بن الصاحب السعید بهاء الدین محمد الجوینی اعز الله انصاره و ضاعف اقتداره بانتام
این اندیشه نفاذ یافت بر توفیکه دست دهد و قت و حال اقتضا کرد با وجود عوایق و وفور علایق
آنچه خاطر با ایراد آن مساعدت و مبادرت نمود و موانع در تقریر آن مسامحت کرد از جهت القیاد امر بزرگوار
و امتثال فرمان مطاع او مشتمل بر شرح آن حقایق و ذکر آن دقایق درین مختصر وضع کرد و در هر باب
آیتی از تنزیل مجید لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه که باستشهاد وارد بود ایراد کرد
و اگر اشارت بمقصود مصرح نیافت بر آنچه بآن نزدیک بود اقتصار کرد و این را اوصاف الاشراف
نام نهاد و اگر پسندیده نظر اشرف آید مطلوب حاصل شود و الا چون تمهید معذرت تقدیم یافته است
بمکارم اخلاق و محاسن شیم ذات شریفش او این هفوات را بذیل مغفرت پوشیده گرداند ایزد
سبحانه همچنانکه در عالم مجاز رای او را برتبت سروری و فرمان دهی مخصوص گردانیده است در عالم
حقیقی نیز برافت یزدانی و دولت جاودانی مؤید و موصوف گرداناد انه اللطیف المجیب
آغاز سخن و ذکر آنچه این مختصر مشتمل بر آن خواهد بود شبهه نیست که هر کس که در خود و احوال خود
نگرد خویشتن را بغیر خویش محتاج داند و محتاج بغیر ناقص باشد بخود و چون از نقصان خود خبردار شود
در باطن او شوقی بکمال که باعث او باشد بر طلب کمال پدید آید پس محتاج شود بحرکتی در طلب کمال و
اهل طریقت آن حرکت را سلوک خوانند و کسی را که باین حرکت رغبت کند شش چیز لازم حال
او شود اول بدایت حرکت و آنچه از آن چاره نباشد تا حرکت میسر شود و آن بمنزله زاد و راحله باشد
در حرکات ظاهر دوم ازالت عوایق و قطع موانع که او را از حرکت و سلوک باز دارد سیم
حرکت که بواسطه آن از مبدا بمقصد رسد و آن سیر و سلوک باشد و احوال سالک در آن حال
چهارم حالهائی که در اثنای سیر و سلوک از مبدا حرکت تا وصول بمقصود برو گذرد پنجم
حالهائی که بعد از سلوک اهل وصول را سانح شود ششم نهایت حرکت و انقطاع سلوک

که هان را درین موضع فنا در توحید خوانند و هر یکی ازین معانی مشتمل بود بر چند امر الا نهایت حرکت
که دران تعدد نبود و مال این شش معنی را در شش باب ایراد کنیم هر بابی بر شش فصل مشتمل الا باب آخر که
قابل تکثر نباشد و بباید دانست که همچنانکه در حرکت حصول هر جزوی مسبوق باشد بجزوی دیگر و مستعقب
جزوی دیگر الا جزو آخر و هر حالی ازین احوال واسطه باشد میان فقدان سابق و مفارقت لاحق تا در حال
فقدان سابق آن حال مطلوب باشد و در حال مفارقت لاحق مهروب عنه شود و پس حصول هر حالی بقیاس
با آنچه پیش ازان باشد کمالی بود و مقام بر آن حال در وقتیکه توجه بکمالی بعد ازان مطلوب باشد نقصانی
و باین موجب گفته اند حسنات الابرار سیئات المقربین و بیان این معنی در فصول این مختصر
روشن گردد و چون این مقدمه روشن شد شروع در ابواب و فصول این مختصر کرده آید بتوفیق
الله وعونه **باب اول** در مبدأ حرکت و آنچه ازان چاره نباشد تا حرکت میسر شود و آن شش
چیز است و ما در هر یکی فصلی ایراد کنیم باین تفصیل **فصل اول** در ایمان **فصل دوم** در ثبات
فصل سیم در نیت **فصل چهارم** در صدق **فصل پنجم** در انابت **فصل ششم** در اخلاص

فصل اول در ایمان قال الله تعالی الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن و هم
مهتدون ایمان در لغت تصدیق باشد یعنی باور داشتن و در عرف اهل سنت تصدیقی خاص باشد
و آن تصدیق بود بآنچه علم قطعی حاصل است که پیغمبر صلی الله علیه وآله فرموده است و معرفت پیغمبر منفک
نباشد از معرفت کردگار قادر عالم حی مدرک سمیع بصیر مرید متکلم که پیغمبران فرستاده است و قرآن مجید
بمحمد مصطفی صلعم فرستاده و احکام فرایض و سنن و حلال و حرام بر وجهی که همه امت را بدان اجماع
بیان فرموده پس ایمان مشتمل بر این امور باشد و این قدر قابل زیادت و نقصان نباشد چه اگر کمتر
ازین باشد ایمان نباشد و اگر زیادت ازین باشد آن زیادت کمال ایمان بود و مقارن ایمان و نشان
باور داشتن آن بود که آنچه دانستنی و گفتنی و کردنی باشد بداند و بگوید و بکند و آنچه ازان احتراز فرموده
باشند احتراز کند و این جمله از باب عمل صالح باشد قابل زیادت و نقصان باشد و لازم تصدیق

مذکور

مذکور و ازین جهت ذکر ایمان با ذکر عمل صالح فرموده است در همه مواضع الذین آمنوا و عملوا الصالحات
و بباید دانست که ایمان را مراتب است از همه کمتر ایمان بزبان است یا ایها الذین آمنوا آمنوا
ازان و قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم
اشارت بهمان است و بالای آن ایمان بتقلید است و آن تصدیق جازم باشد بآنچه تصدیق باید کرد اما
زوالش ممکن بود و چون تصدیق جازم حاصل شد هر آینه آن تصدیق مستلزم عمل صالح باشد
انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و بالای آن ایمان بغیب است
یؤمنون بالغیب و آن مقارن بصیرت باشد در باطن مقتضی ثبوت تصدیق ایلة کانه من
وراء حجاب و ازین جهت مقرون بغیب باشد و بالای آن کامل تر ایمان است که در حق ایشان فرموده
است انما المؤمنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم
ایمانا تا آنجا که اولئک هم المؤمنون حقا و این مرتبه ایمان بکمال است و متصل باشد با ایمان یقینی که
شرح آن بعد ازین گفته آید و آن منتهای مراتب ایمان باشد و آنچه در سلوک کمتر ازان نشاید ایمان بتقلید است
و ایمان بغیب چه ایمان بزبان تنها بحقیقت نه ایمان باشد و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم
مشرکون اشارت بآن است و هر گاه که اعتقاد جزمی حاصل باشد بآنکه کاملی مطلق
هست با سکون نفس سلوک ممکن باشد و حصول آن بغایت آسان باشد و باندک سعی حاصل شود

فصل دوم در ثبات قال الله تعالی یثبت الله الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا
و فی الآخرة ثبات حالتی است که تا با ایمان مقارن نشود طمأنینت نفس که طلب کمال مشروط است بآن
نگردد چه هر کس که در معتقد خویش متزلزل باشد طالب کمال نتواند بود و ایمان و ثبات ایمان
عبارت است از حصول جزم بآنکه کاملی و مکملی هست و تا این جزم نباشد کمال صورت نبندد
و عزم طلب کمال و ثبات عزم تا حاصل نشود سلوک ممکن نباشد و صاحب عزم بی ثبات
کالذی استهوته الشیاطین فی الارض حیران باشد بل متحیر را خود عزم نباشد

چه تا یک جهت نشود حرکت و سیر و سلوک ازو واقع نشود و اگر حرکتی کند اضطرابی و ترددی بی حاصل باشد
که آن را فایده و ثمره نباشد و علت ثبات بصیرت باطن باشد بحقیقت معتقد خویش و وجدان لذت
اصابت و ملکه شدن آن حالت باطن را بر وجهی که زوال نپذیرد و باین سبب صدور اعمال صالحه از
صاحب آن ثبات دایم و ضروری باشد **فصل سیم** در نیت قال الله تعالی ان صلوتی
و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین لا شریک له نیت را معنی قصد است و قصد
واسطه است میان علم و عمل چه اول تا ندانند که کاری کردنی است و انشا نیابت قصد کردن آن
کار نکنند و تا قصد نکنند آن کار ازو حاصل نشود و مبدأ سیر و سلوک قصد است و در سیر و سلوک
باید که قصد مقصدی معین باشد و چون مقصد حصول کمال باشد از کاملی مطلق پس نیت باید که مشتمل
باشد بر طلب قربت بحق تعالی که او است کامل مطلق و چون چنین بود نیت تنها از عمل بهتر باشد
نیة المؤمن خیر من عمله چه نیت بمثابت جان است و عمل بمثابت تن و لا اعمال الا بالنیات یعنی
زندگی تن بجان است و لکل امرئ ما نوی فمن کانت هجرته الی الله و رسوله و من کان
هجرته الی دنیا یصیبها او امرأة یتزوجها فهجرته الی ما هاجر الیه و عمل خیر که مقارن
نیت مقرون بطلب قربت نباشد هر آینه مقتضی حصول کمالی باشد بحسب آن قال الله تعالی
لا خیر فی کثیر من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بین
الناس و من یفعل ذلک ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتیه اجرا عظیما

فصل چهارم در صدق قال الله تعالی یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع الصادقین
صدق در لغت راست گفتن و راست کردن وعده باشد و درین موضع مراد از صدق راستی است
هم در گفتن و هم در کردن و هم در نیت و عزم هم در وفا بآنچه زبان داده باشد و وعده کرده و
در تمامی حالها که او را پیش آید و صدیق کسی بود که درین همه او را راستی ملکه باشد و اتفاق
آنچه باشد در هر باب از وی سوال یافته نه بعین و نه با ثر و علما گفته اند که هر کس که چنین باشد خواهد

او نیز راه

او نیز راست بود و راست آید رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه در باب ایشان آمده است
و صدیقان را با پیغمبران و شهیدان در یک سلک آورده اند در لفظ الذین انعم الله علیهم
من النبیین و الصدیقین و الشهداء و پیغمبران بزرگ را مانند ابراهیم و ادریس
بصدیقی وصف کرده اند انه کان صدیقا نبیا و دیگران را گفته و جعلنا لهم لسان
صدق و چون راه راست نزدیک ترین راهی باشد بمقصد و وصول بمقصد از کسیکه بر طریق
مستقیم سلوک کند امیدوارتر باشد **فصل پنجم** در انابت قال الله تعالی و انیبوا الی ربکم و
اسلموا له انابت با خدا گشتن و برو اقبال کردن باشد و آن سه چیز بود یکی بباطن که همیشه متوجه
بجانب او تعالی باشد و در افکار و خواطر طلب قربت او کند و جاء بقلب منیب و دیگر
بقول که در عموم اوقات بذکر او و کسانی که بحضرت او نزدیکتر باشند مشغول باشد و ما یتذکر
الا من ینیب و سیم با اعمال ظاهره که همیشه بر طاعات و عبادات مقرون بنیت قربت مواظبت کند
مانند صلوات فرایض و نوافل و وقوف بمواقف بزرگان دین و بذل صدقات و احسان با خلق
خدای و رسانیدن اسباب نفع بایشان و باز داشتن موجبات ضرر از ایشان و فرو گذاشتن
در معاملات و انصاف از خود و اهل خود بدادن و بر جمله التزام احکام شرع تقربا الی الله
و طلبا لمرضاته قال و ازلفت الجنة للمتقین غیر بعید هذا ما توعدون
لکل اواب حفیظ من خشی الرحمن بالغیب و جاء بقلب منیب ادخلوها بسلام
ذلک یوم الخلود لهم ما یشاؤن فیها و لدینا مزید **فصل ششم** در اخلاص
قال الله تعالی و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین بپارسی اخلاص ویژه
کردن باشد یعنی پاک کردن چیزی از هر چه غیر او باشد و با او در آمیخته باشد و اینجا باخلاص
میخواهد که در آنچه گوید و کند طلب قربت بخدای تعالی خاص و خالص بود و آنرا بهیچ
غرض دیگر نه دنیوی و نه اخروی بآن در نیامیزد الا لله الدین الخالص و مقابل

اخلاص آن بود که غرضی دیگر با آن غرض در آمیزد مانند حب جاه یا طلب نام نیک یا طمع ثواب آخرت
یا از جهت نجات و رستگاری از عذاب دوزخ این همه از باب شرک باشد و شرک دو نوع بود جلی
و خفی شرک جلی بت پرستی باشد باقی همه شرک خفی باشد بدبیب النمل لهو اخفی فی امتی اخفی من
دبیب النملة السوداء علی الصخرة الصماء فی اللیلة الظلماء و طالب کمال را اثر شرک
تباه تر مانعی باشد از سلوک فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک
بعبادة ربه احدا و چون مانع شرک خفی مرتفع شود سلوک و وصول با ساختن دست دهد من
اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه باب دویم در
ازالت عوایق و قطع موانع از سیر و سلوک و آن مشتمل است بر شش فصل فصل اول در توبه فصل
دویم در زهد فصل سیم در فقر فصل چهارم در ریاضت فصل پنجم در محاسبت و
مراقبت فصل ششم در تقوی فصل اول در توبه قال الله تعالی و توبوا الی الله
جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون معنی توبه رجوع از گناه باشد و اول بباید دانست که گناه
چه باشد اول باید که داند که افعال بنده کلی پنج قسم باشد اول فعلی که باید کرد و شاید که نکنند دویم فعلی
که نباید کرد و شاید که کنند سیم فعلی که کردن آن از ناکردن بهتر بود چهارم فعلی که ناکردن آن
از کردن بهتر بود پنجم فعلی که کردن و ناکردن آن یکسان باشد و گناه ناکردن فعلی باشد که از قسم اول بود
و کردن فعلی بود که از قسم دویم باشد و از آن همه عاقل را توبه واجب باشد و اینجا با افعال تنها افعال
جوارح تنها را نمی خواهیم بل جمله افکار و اقوال و افعال را می خواهیم که تابع قدرت و ارادت هر عاقلی
باشد و اما ناکردن فعلی که از قسم سیم باشد و کردن فعلی که از قسم چهارم باشد ترک اولی باشد و اهل
سلوک را التفات بغیر حق تعالی که مقصد ایشان است گناه باشد و ایشان را از آن توبه باید کرد پس
توبه سه نوع باشد توبه عام همه بندگان را و توبه خاص معصومان را و توبه اخص اهل سلوک را
و توبه عصاة امت از قسم اول و توبه آدم و دیگر انبیا از قسم دویم و توبه پیغامبر ما صلعم

و آله و سلم آنجا که گفت انه لیغان علی قلبی و انی لاستغفر الله فی الیوم سبعین مرة از قسم
سیم اما توبه عام موقوف بود و شرط باشد شرط اول علم با قسام افعال و آنکه کدام فعل است که رساننده بکمال
بود و کمال بحسب اشخاص متعدد بود بعضی با نجات از عذاب و بعضی با حصول از ثواب و بعضی
با رضای آفریدگار تعالی و قربت با او و کدام فعل رساننده بنقصان و آن هم بازاء کمال متعدد بود
با استحقاق عقاب باشد یا حرمان از ثواب یا سخط آفریدگار و بعد از او که لعنت عبارت از آنست
و شرط دوم وقوف بر فایده حصول کمال و رضاء او تعالی و بر خلل حصول نقصان و سخط او تعالی پس
عاقل که این دو شرط او را حاصل شد البته گناه نکند و اگر کرده باشد اثر آن بتوبه تدارک کند
و توبه مشتمل باشد بر سه چیز یکی بقیاس با زمان ماضی و دیگر بقیاس بزمان حاضر و سیم بقیاس بزمان مستقبل
اما آنچه بقیاس با زمان ماضی باشد بدو قسم شود یکی پشیمانی بر آن گناه که در ماضی از و صادر شده
باشد و تاسف بر آن تاسفی هر چه تمام تر و این قسم مستلزم دو قسم دیگر باشد و بدین سبب گفته اند
الندم توبة و قسم دویم تلافی آنچه واقع شده باشد در زمان ماضی و آن بقیاس با سه کس باشد یکی
بقیاس با خدای تعالی که نافرمانی او کرده است دوم بقیاس با نفس او که نفس خود را در معرض نقصان
و سخط خدای تعالی آورده است سیم بقیاس با غیری که مضرتی قولی یا فعلی با و رسانیده است و تلافی آن
غیر را با حق خود رساند تدارک صورت نه بندد و رسانیدن او با حق او در قول یا باعتذار بود یا بانقیاد
مکافات را و بر جمله بآنچه مقتضای رضای او باشد و در فعل برد حق او یا عوض حق او با او یا باکسی
که قایم مقام او باشد و بانقیاد مکافات را از او یا از کسی که از قبل او باشد و تحمل عذر
بر آن گناه معین کرده باشند و اگر آن غیر مقبول باشد تحصیل رضای اولیاء او هم شرط باشد و
تحصیل رضای او محال باشد لیکن چون دیگر شرایط توبه حاصل شد امیدوار باشد که در آخرت
خدای تعالی برحمت واسعه خویش جانب او مرعی دارد و اما حق نفس او بانقیاد فرمان و تحمل
عقوبت دنیاوی که واجب شده تلافی و اما جانب الهی بتضرع و زاری و رجوع با حضرت او و عبادات

و ریاضت بعد از حصول رضای مجنی علیه و ادای حق نفس خود امید باشد که مرعی شود و اما آنچه توبه بر آن
مشتمل باشد بقیاس با زمان حاضر دو چیز بود یکی ترک گناهی که در حال مباشر آن گناه باشد فی الحال و تبرا الی الله تعالی
دوم ایمن گردانیدن کسی که آن گناه با و متعدی بود و تلافی نقصانی که راجع با آنکس بوده و اما آنچه بقیاس
با زمان مستقبل باشد هم دو چیز بود یکی عزم جزم کردن بر آنکه دیگر با آن گناه معاودت نکند و اگر
او را بکشند یا بسوزند نه باختیار و نه باجبار و راضی نشود بآنکه دیگری مثل آن گناه کند دویم عزم
بر ثبات در آن باب و باشد که عازم بر خود ایمن نباشد بوثیقت نذری یا کفارتی یا نوعی دیگر از
موانع عود با آن گناه آن عزم را بر خود ثابت گرداند و مادام که متردد باشد یا در ثبات او عود را
امکان باشد آن ثبات حاصل نباشد و باید که درین جمله تقرب بخدای تعالی کند و از جهت امتثال
بفرمان او تا در آن جماعت داخل التائب من الذنب کمن لا ذنب له این جمله شرایط توبه عام
است از معاصی و در حق این جماعت فرموده است یا ایها الذین امنوا توبوا الی الله توبة نصوحا
عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم و نیز فرموده است انما التوبة علی الله للذین یعملون
السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب فاولئک یتوب الله علیهم و اما توبه خاص
که از ترک اولی باشد شرایط آن ازین معانی که یاد کرده شد معلوم شود و در آن باب فرموده است
لقد تاب الله علی النبی و المهاجرین و الانصار الذین اتبعوه فی ساعة العسرة و اما
توبه اخص از دو چیز بود یکی از التفات سالک بغیر مقصد و بدین سبب گفته اند الیمین و الشمال
مضلة و دوم از عود با مرتبه که از آن مرتبه ترقی کرده باشد یا التفات با آن مرتبه بر وجه رضا
باقامت در آن مرتبه یا خود نفس اقامت در مرتبه که از آن مرتبه ترقی باید کرد چه این جمله ایشان
را گناه باشد و بدین سبب گفته اند حسنات الابرار سیئات المقربین و ایشان را ازین گناه
توبه و استغفار و ترک اصرار و ندامت بر فوات گذشته و تضرع بحضرت آفریدگار تعالی باید
باشد من تاب و اخلص سره لله فاسلم ان الله یحب التوابین و یحب المتطهرین

فصل دویم در زهد قال الله تعالی و لا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجا منهم
زهرة الحیوة الدنیا لنفتنهم فیه و رزق ربک خیر و ابقی زاهد نزد عرف کسی بود که رغبت با دنیا نداشته باشد
کسی بود که او را بآنچه تعلق بدنیا دارد مانند ماکول و مشارب و ملابس و مساکن و مشتهیات و مستلذات دیگر
و مال و جاه و ذکر خیر و قربت ملوک و نفاذ امر و حصول هر مطلوب که بعد از مرگ از او جدا تواند شد
رغبت نبود و نه از سر عجز باز از راه جهل بآن و نه از جهت غرضی یا عوضی که راجع با او باشد هر کس که
موصوف باشد بدین صفت زاهد باشد بر وجه مشهور و اما زاهد حقیقی کسی بود که بر زهد خود
طمع نجات از عقوبت دوزخ و ثواب بهشت هم ندارد بلکه صرف نفس از جمله آنچه بر شمردیم
بعد از آنکه فواید و منفعت هر یک دانسته باشد و مشوب نباشد بطمع یا امیدی یا غرضی از
اغراض نه در دنیا و نه در آخرت و ملکه گردانیدن این صفت جزو باشد از طلب مشتهیات
و ریاضت دادن با مور شاق باز که غرض در وی راسخ شود در حکایات زهاد آمده است که
شخصی سی سال سر گوسفند پخته و پالوده فروخت که از هیچ کدام بهیچ وقت چاشنی نگرفت یار او
سبب این ریاضت پرسیدند گفت نفس من آرزوی این دو طعام کرد او را بمباشرت
آنجا دادن این دو طعام با عدم وصول بآن آرزو مالش دادم تا دیگر میل بهیچ مشتهی نکند و منفعت
لیکن در دنیا زهد اختیار کنند جهت طمع نجات یا ثواب در آخرت مثل کسی باشد که از دنائت
همت روزها تناول طعام نکند با وفور احتیاج تا در ضیافتی متوقع بسیار تواند خورد یا کسی در
تجارت متاع بدهد و متاعی بستاند که بر آن سود کند و در سلوک راه حقیقت منفعت زهد بر رفع
شواغل باشد تا سالک بچیزی مشغول نشود و از وصول بمقصد باز نماند فصل سیم در فقر قال
الله تعالی لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی و لا علی الذین لا یجدون ما ینفقون
حرج اذا نصحوا لله و رسوله فقیر کسی را گویند که مالش نبود و اگر باشد کمتر از کفاف او
باشد و درین موضع کسی را گویند که رغبت بمال و مقتنیات دنیاوی ندارد و اگر مال در دست

او ایدیها فطنت ان اهتمام نکنند نه از نادانی یا از عجز یا از ضجرت یا از غفلت یا بسبب طمعی مانند
حصول مشتهیات یا بسبب جاه و ذکر خیر و ایثار سخاوت و یا از جهت خوف از عقاب دوزخ یا طلب ثواب
آخرت بلکه از جهت قلت النفقة که لازم اقبال بر سلوک راه حقیقت و اشتغال بمراقبت جانب الهی باشد
تا غیر حق تعالی حجاب او نشود و بحقیقت این فقر شعبه باشد از زهد قال النبی صلی الله علیه و آله الا
اخبرکم بملوك اهل الجنة قالوا بلی قال کل ضعیف مستضعف اغبر اشعث ذی طمرین
لا یؤبه به لو اقسم علی الله لابره و چون گفتند اگر خواهی بطحاء مکه پر از زر شود هیچ گفت
بل اجوع یوما فاسئلك و اشبع یوما فاشکرك فصل چهارم در ریاضت قال الله تعالی
واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی ریاضت رام
کردن ستور باشد بمنع او از آنچه بآن قصد کند از حرکات غیر مطلوب و ملکه گردانیدن او را طاعت
صاحب خویش در آنچه او را بر آن دارد از مطالب خویش و درین موضع مراد از ریاضت منع
نفس حیوانی است از انقیاد و مطاوعت قوت شهوت و غضب و آنچه بآن دو قوت تعلق دارد و
منع نفس ناطقه از متابعت قوای حیوانی از رذایل اعمال و اخلاق مانند حرص بر جمع مال و اقتناء
جاه و توابع آن از حیلت و مکر و خدیعت و غیبت و تعصب و جور و حسد و فجور و انهماک در شرور
و غیر آن حادث شود و ملکه گردانیدن نفس انسانی را طاعت عقل عملی بر وجهی که رساننده او باشد
بکمال او را ممکن و نفسی را که متابعت قوت شهوت کند بهیمی خوانند و آنرا که متابعت غضب سبعی
که رذایل اخلاق ملکه کند شیطانی و در تنزیل این جمله را النفس الاماره خوانده است بالسوء
بسو الکرای رذایل در وی ثابت باشد
کند و وقتی میل بخیر و چون میل بخیر کند از میل بشر پشیمان شود و خویشتن را ملامت کند آنرا
لوامه خوانده است و نفسی که منقاد عقل باشد و طلب خیر او را ملکه شده نفس مطمئنه و غرض
از ریاضت سه چیز است یکی رفع موانع از وصول بحق و آن شواغل ظاهر و باطن است و دوم

مطیع
گردانیدن نفس حیوانی عقل عملی را که باعث باشد بر طلب کمال و سیم ملکه گردانیدن نفس را
ثبات بر آنچه معد او باشد قبول فیض حق تعالی را تا بکمالی که او را ممکن باشد برسد فصل پنجم
در محاسبت و مراقبت قال الله تعالی ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله
محاسبت با کسی حساب کردن باشد و مراقبت کسی را نگاه داشتن و درین موضع مراد از محاسبت آن
است که طاعات و معاصی را با خود حساب کند تا کدام بیشتر است اگر طاعات بیشتر باشد باز بیند تا قدر
فضل طاعات او بر معاصی با نعمتهایی که خدای تعالی در حق او احسان کرده است چه نسبت دارد اول که وجود
او و چندین حکمتها در آفرینش اعضاء او که علماء تشریح چندین کتب در شرح آن قدر که فهم ایشان
بآن رسیده است ساخته اند با آنکه از آنچه هست از دریائی قطره فهم نکرده اند و چندین فایده که
در قوتهای نباتی و حیوانی که در او موجود است پیدا کرده است و چندین دقایق صنع که در نفس او که
مدرک علوم و معقولات است بذات خود و مدرک محسوسات و مدبر قوی و اعضا بآلات ایجاد کرده
و روزی او که از ابتداء فطرت تقدیر کرده است و اسباب پرورش او از علویات و سفلیات ساخته
گردانیده پس اگر فضل طاعات او بر معاصی با این نعمتها که بخوان شمرد چنانکه فرموده است وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها موازنه کنند بر تقصیر خود در همه احوال واقف شود و اما اگر طاعت و
معصیت او مساوی باشد بداند که بازاء این نعمتها هیچ بیند که قیام نکرده است تقصیر خویش واضح
تر باید و اگر معاصی راجح باشد خود ویل له ثم ویل له پس هر گاه که طالب کمال این حساب با خود کرده
باشد از وجز طاعت در وجود نیاید و خویشتن را با آنکه جز طاعت نکند مقصر داند و از این سبب
فرموده اند حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و الا اگر حساب خود نکند در معصیت هم
مادی باید بوقت آنکه وان کان مثقال حبة من خردل اتینا بها وکفی بنا حاسبین
حساب او کنند در عذاب ابد و خسران عظیم افتد و حینئذ لا یؤخذ منه عدل و لا تنفعه
شفاعة اعاذنا الله من ذلك و اما مراقبت آن است که همیشه ظاهر و باطن خود را آن گاه میدارد تا از ...

چیزی در وجود نیاید که محاسبه که کرده باشد باطل گرداند بلکه ملاحظت احوال خود دایما میکند تا بر
اقدام ننماید نه آشکارا و نه در نهان و شاغلی او را از سلوک راه حق باز ندارد و نه قوی و نه ضعیف و این
معنی همیشه پیش خاطر میدارد که فاعلموا ان الله یعلم ما فی انفسکم فاحذروه تا کار
که بمرتبه وصول بمطلوب برسد والله یوفق لمن یشاء من عباده وهو اللطیف الحکیم
فصل ششم در تقوی قال الله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقیکم تقوی پرهیز باشد از معاصی
از بیم خشم خدای تعالی و دوری از او و همچنانکه بیمار را که طالب صحت باشد تناول آنچه مضر باشد و اقدام
بر آنچه مقتضی مزید بیماری او باشد پرهیز باید تا علاج او دست دهد و در زمان بیماری او منع آید تا فایده
را که طالب کمال باشد از هرچه منافی کمال بود یا مانع از حصول کمال یا شاغل از سیر و سلوک در طریق
کمال پرهیز باید کرد تا آنچه مقتضی وصول باشد یا معاون در سلوک مفید و مؤثر باشد ومن یتق الله
یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب و بحقیقت تقوی مرکب از سه چیز است یکی خوف
و دیگر اجتناب از معاصی و سیم طلب قربت و شرح هر یکی ازین سه درین مختصر بجای خود بیان کرده اند
و در تنزیل و احادیث ذکر تقوی و ثنا بر متقیان بیشتر از آن آمده است که در مختصر ایراد توان کرد
و غایت همه غایات محبت باری تعالی باشد بلی من اوفی بعهده واتقی فان الله یحب المتقین
باب سیم در سیر و سلوک در طلب کمال و احوال سالک و آن مشتمل بر شش فصل است فصل
اول در خلوت فصل دوم در تفکر فصل سیم در خوف و حزن فصل چهارم در رجا فصل
پنجم در صبر فصل ششم در شکر فصل اول در خلوت قال الله تعالی وذر الذین اتخذوا
دینهم لعبا و لهوا و غرتهم الحیوة الدنیا در علوم حقیقی مقرر شده است که هر ذات که
مستعد قبول فیض الهی باشد با وجود استعداد و عدم موانع از حصول آن فیض محروم نتواند بود
و طلب فیض از کسی ممکن باشد که او را دو چیز معلوم بود یکی آنکه وجود آن فیض بیقین ممکن و
بجز دانند دیگر آنکه دانند که وجود آن فیض در ذات که باشد مقتضی کمال آن ذات بود و این هر دو

مقارن استعداد قبول آن فیض باشد در همه احوال و چون این مقدمه تقریر داده است گوئیم طالب کمال را
بعد از حصول استعداد ازالت موانع واجب باشد و معظم موانع شواغل مجازی باشد که نفس را
بالتفات بما سوی الله مشغول دارند و از اقبال بکار بر وصول بمقصد حقیقی باز دارند و شواغل حواس
ظاهره و باطنه باشند تا دیگر قوای حیوانی یا افکار مجازی اما حواس ظاهره شاغل باشند بدیدن صورتها
تا که بیننده را بمشاهده آن رغبت باشد و شنیدن صوتها و مقفا و مناسب و هم چنین ذوق و
وطعمها و ملبوسات و اما حواس باطنه شاغل بتخیل صورتها و حالها بود که خاطر بآن ملتفت
باشد یا بتوهم محبتی و مبغضتی یا تعظیم چیزی یا تحقیر چیزی یا انتظاری یا تلذذ گرحال کند
یا بتفکر در اموری که طالب حصول آن امور باشد مانند مال و جاه و اما قوای حیوانی شاغل
بسبب حزنی یا خوفی یا غضبی یا شهوتی یا حیائی یا خجلتی یا غیرتی یا انتظار لذیذی یا امید قهری و
یا حذر از مولمی باشد و اما افکار مجازی شاغل بفکر در امری غیر مهم یا عملی غیر نافع باشد و بر جمله
باشتغال بدان از مطلوب محجوب شود و خلوت عبارت است از ازالت جمله این موانع
خلوت باید که موضع اختیار کند که آنجا از محسوسات ظاهر و باطن شاغلی نباشد و قوای حیوانی را
مرتاض گردانند تا او را بجذب بآنچه ملایم آن قوی باشد و دفع از آنچه غیر ملایم باشد تحریک نکنند
و از افکار مجازی بکلی اعراض کند و این فکرها بود که غایات آن راجع با مصالح معاش
و معاد باشد اما مصالح معاش امور فانیه باشد و اما مصالح معاد اموری که غایات آن حصول
لذات باقیه باشد نفس طالب را و بعد از آن زوال موانع ظاهر و خلوه و خالی کردن باطن از
اشتغال بما سوی الله باید که بکلی همت و جوامع نیت اقبال کند بر ترصد سوانح غیبی و ترقب
ارادت حقیقی که آنرا تفکر خوانند و در آن فصلی مفرد ایراد کرده شود فصل دوم در تفکر
قال الله تعالی اولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات والارض و
ما بینهما الا بالحق هر چند در معنی تفکر وجوه بسیار گفته اند خلاصه همه وجوه آنست که تفکر

سیر باطن انها نیست از مبادی بمقاصد و نظر بهمین معنی کفته اند در اصطلاح علما و هیچ کس از مرتبهٔ نقصان بمرتبهٔ کمال نشوانند رسید الا بسیر و باین سبب کفته اند اول واجبات تفکر و نظر است و در شریعت بر تفکر زیاده از آن است که بر توان شمرد ان فی ذلک لایة لقوم یتفکرون و در حدیث امده است که تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة و بباید دانست که مبادی سیر که از انجا آغاز و لکن باید کرد افاق و انفس است و سیر استدلال است از ایات هردو و تعبیر از حکمتها، که در هر ذره ذرات هر یکی ازین دو لون یافته شود بر عظمت و کمال مبدع هردو تا مشاهدهٔ نور ابداع او در ذره کرده شود سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و بعد ازان استشهاد از حضرت جلال او بر هر چه جز او است از مبدعات او اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید تا در هر ذره از ذرات تجلی ظهور او مکشوف کردد اما ایات آفاق از معرفت موجودات که سوی الله باشد چنانکه هست و حکمت در وجود هر یک بقدر استطاعت انسانی حاصل شود و آن مانند علم هیات افلاک و کواکب و حرکات و اوضاع هر یک و مقادیر اجرام و ابعاد و تاثیرات آن و هیات عالم سفلی و ترتیب عناصر و تفاعل ایشان بحسب صور و کیفیات و حصول امزجه و ترکیب مرکبات معدنی و نباتی و حیوانی و معرفت قوی و نفوس سماوی و ارضی و مبادی هر یک و انچه از ایشان و در ایشان واقع باشد از مناسبات و مخالفات و خواص و مشارکات و انچه باین جمله علم تعلق دارد از علوم اعداد و مقادیر و لواحق آن و اما آیات انفس از معرفت ابدان و انفس باشد و آن معلوم شود بعلم تشریح اعضاء مفردة از عظام و عضلات و اعصاب و عروق و منافع هر یک و مرکبه چون اعضاء رئیسه و خادم و آلات هر یک جوارح و معرفت قوی و افعال هر یک و احوال مانند صحت و مرض و معرفت نفوس و کیفیت ارتباط آن با بدان و افعال و انفعالات هر دو از یکدیگر و اسباب نقصان و کمال در هر یک و مقتضی سعادت و شقاوت عاجل و آجل و انچه تعلق بدان دارد این جمله مبادی سیر است

که تفکر عبارت

که تفکر عبارت ازان است و اما مقاصد و آن منتهای سیر باشد در اواخر این فصول و ابواب معلوم کردد و آن وصول باشد بنهایات مراتب کمال **فصل سیم** در خوف و حزن قال الله تعالی و خافونی ان کنتم مؤمنین علما کفته اند الحزن علی ما فات و الخوف مما لم یأت پس حزن عبارت است از تالم باطن بسبب وقوع مکروهی که دفع ان متعذر باشد یا فوات فرصتی یا امری مرغوب فیه که تلافی آن متعذر باشد و خوف عبارت بود از تالم باطن بسبب وقوع مکروهی که اسباب حصول آن ممکن الوقوع باشد یا توقع فوات مرغوبی که تلافی آن متعذر بود پس اگر اسباب حصول مکروه معلوم الوقوع باشد یا مظنون بنظر آن را انتظار مکروه نیز خوانند و تالم زیادت باشد و اگر تعذر وقوع اسباب معلوم باشد و تالم حاصل آن را خوف خوانند که سبب آن مالیخولیا باشد و حزن و خوف در باب سلوک از فایده خالی نباشد چه حزن اگر بسبب ارتکاب معاصی باشد یا بسبب فوات مدتی گذشته در عطلت از عبادات یا در ترک سیر در طریق کمال مقتضی تصمیم عزم توبه شود و خوف از نکات کناه و نقصان و از ناز بدرجهٔ ابرار باشد موجب جهد نمودن در اکتساب خیرات و مبادرت در سلوک طریق کمال باشد ذلک یخوف الله به عباده و کسیکه درین مقام از حزن و خوف خالی باشد از اهل قساوت باشد فویل للقاسیة قلوبهم من ذکر الله اولئک فی ضلال مبین و هر امن که درین مقام بسبب زوال این خوف باشد مقتضی هلاک باشد افامنوا مکر الله فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون و اما اهل کمال ازین حزن و خوف مبرا باشند الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون و هر چند که بحسب لغت خوف و خشیت یک معنی است لیکن در عرف این طایفه میان هر دو فرقی است خشیت بعلما خاص است انما یخشی الله من عباده العلماء و بهشت بایشان خاص است ذلک لمن خشی ربه و خوف از ایشان منتفی است لا خوف علیهم پس خشیت استشعار تالمی بود بسبب شعور بعظمت و هیبت حق عز و علا و وقوف بر نقصان خود و قصور از ادای حق بندگی او یا بترک ادب در عبودیت یا اخلال بطاعت لازم اید پس خشیت حزنی خاص باشد و یخشون ربهم

و یخافون سوء العذاب دلیل است بر آن و رهبت بخشیت نزدیک است هدی و رحمة للذین هم لربهم یرهبون و سالک چون بدرجهٔ رضا رسد خوف او بامن بدل شود اولئک لهم الامن و هم مهتدون چه او را نه از هیچ مکروه کراهیت باشد و نه بهیچ مطلوب رغبت و این امن بسبب کمال بود چنانکه امن مذکور از سبب نقصان باشد و صاحب این امن از خشیت خالی نباشد تا آنگاه که بنظر وحدت متجلی شود و آنگاه از خشیت هم اثری باقی نماند چه خشیت از لوازم تکثر باشد **فصل چهارم** در رجا قال الله تعالی ان الذین آمنوا و الذین هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله اولئک یرجون رحمة الله هرگاه که مطلوبی متوقع باشد که در زمان استقبال حاصل خواهد شد و طالب را ظن باشد بحصول اسباب آن مطلوب فرحی را که از تصور حصول آن بحسب توقع حصول او در باطن او حادث شود رجا خوانند و اگر داند و متیقن باشد که اسباب ساخته است و متوقع و واجب الوقوع است در مستقبل آن را انتظار مطلوب خوانند و هر آینه که فرح در آن صورت زیادت باشد و اگر ساختگی اسباب حصول معلوم و مظنون نباشد آن را تمنی خوانند اگر تعذر حصول اسباب معلوم باشد و توقع حصول با آن رجا از باب غرور و حماقت باشد و خوف و رجا متقابل باشند و در سلوک رجا مشتمل بر فواید بسیار باشد مانند خوف چه رجا باعث باشد بر ترقی در درجات کمال و بر سرعت سیر در طریق و حصول مطلوب یرجون تجارة لن تبور لیوفیهم اجورهم و یزیدهم من فضله و نیز رجا مقتضی حسن ظن باشد بمغفرت و عفو باری تعالی و ثقت برحمت او اولئک یرجون رحمة الله و در حصول مطلوب او بموجب آن توقع فرموده است که انا عند حسن ظن عبدی بی و عدم رجا درین مقام یاس و قنوط باشد انه لا ییاس من روح الله الا القوم الکافرون و ابلیس بسبب یاس هدف تیر لعنت ابدی شده است لا تقنطوا من رحمة الله اما چون سالک بمرتبهٔ معرفت رسد رجا او منتفی شود بسبب آنکه داند هر چه بایست ساخته اند

ساخته اند

ساخته اند و انچه ساخته اند نبایستی است و با این تصور رجا اگر باشد مانند عابد بجهل باشد بنابر آنچه در بایست و در نبایست باشد یا بشکایت بود از مسبب الاسباب جهت حرمان از مطلوب از فضل گذشته و این فصل معلوم شود که مادام که سالک در سلوک باشد از خوف و رجا خالی نبود یدعون ربهم خوفا و طمعا از استماع ایات و تفرس دلایل نقصان و کمال و توقع وقوع هر بدل از یکدیگر و تصور آنکه سلوک یا وصول باشد بمقصد بالا وصول و حرمان رجای مقارن خوف لازم اید و ترجیح یکطرف بر دیگر طرف ممکن نباشد لو وزن خوف المؤمن و رجاؤه لاعتدلا چه اگر رجا را ترجیح دهد امن نه بجایگاه لازم اید افامنوا مکر الله و اگر خوف را ترجیح دهد موجب هلاکت لازم اید انه لا ییاس من روح الله الا القوم الکافرون **فصل پنجم** در صبر قال الله تعالی و اصبروا ان الله مع الصابرین صبر در لغت حبس نفس است از جزع و فزع بوقت وقوع مکروه و آن منع باطن باشد از اضطراب و باز داشتن زبان از شکایت و نگاه داشتن اعضا از حرکات غیر معتاد و صبر سه نوع باشد اول صبر عوام و آن حبس نفس باشد بر سبیل تجلد و اظهار ثبات در تحمل تا ظاهر حال او بنزدیک عاقلان و عموم مردم مرضی باشد یعلمون ظاهرا من الحیوة الدنیا و هم عن الاخرة هم غافلون دوم صبر زهاد و عباد و اهل تقوی و ارباب حلم از جهت توقع ثواب آخرت کما قال انما یوفی الصابرون اجرهم بغیر حساب سیم صبر عارفان چه بعضی از ایشان التذاذ یابند بمکروه از جهت تصور آنکه معبود عز ذکره ایشان را بآن مکروه از دیگر بندگان خاص کرده است و بتازگی ملحوظ نظر او شده اند و بشر الصابرین الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انا لله و انا الیه راجعون اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمة و در اخبار آورده اند که جابر بن عبد الله انصاری رضی الله عنه که یکی از کبار صحابه بود در اواخر عمر بضعف پیری مبتلا شده بود محمد بن علی بن الحسین المعروف بالباقر علیهم الصلوة و السلام بعیادت او رفت و از حال او سؤال کرد

کرد گفت در حالتی ام که پیری از جوانی و بیماری از تندرستی و مرگ از حیات دوستتر دارم گفت
من یا رب چنانم که اگر مرا پیر دارد پیری دوستتر دارم و اگر جوان دارد جوانی دوستتر دارم و اگر
بیمار دارد بیماری دوستتر دارم و اگر تن درست دارد تن درستی و اگر زنده دارد زندگی و اگر بمیراند
مرگ جابر چون این سخن شنید روی محمد را بوسه داد و گفت صدق رسول الله صلعم که مرا گفت تو
یکی از فرزندان مرا ببینی هم نام من که یبقر العلم بقرا کما یبقر الثور الارض و باین سبب او را
باقر علوم الاولین والآخرین خوانند و از معرفت این مراتب معلوم شود که جابر در مرتبه صبر بوده
و محمد ع در مرتبه رضا و بعد ازین شرح رضا داده آید **فصل ششم** در شکر قال الله تعالی وسنجزی
الشاکرین شکر در لغت ثنا است بر منعم بازاء نعمت او و چون معظم نعمتها بل جمله نعمتها از
حق تعالی است پس بهترین چیزی مشغول بودن بشکر او تعالی باشد و قیام بشکر بسه چیز لازم شود یکی معرفت
نعمت منعم که آفاق و انفس مشتمل بر آن است و دوم شادمانی بوصول نعمتها باو و سیم جهد نمودن
در تحصیل رضای منعم بقدر امکان و استطاعت و آن بمحبت او باشد در باطن و ثنای او و
تعظیم او بر وجهی که لایق او باشد در قول و جهد نمودن و قیام بانچه باقیاس منعم بآن قیام باید نمود
از مکافات یا خدمت یا طاعت یا اعتراف بعجز قال الله تعالی لئن شکرتم لازیدنکم
ولئن کفرتم ان عذابی لشدید و فی الخبر الایمان نصفان نصف صبر و نصف شکر
چه سالک بهیچ حال از ملاقات امری ملایم یا غیر ملایم خالی نباشد پس بر ملایم شکر باید گذارد و بر غیر
ملایم صبر باید کرد و همچنانکه بازاء صبر جزع است بازاء شکر کفر است و کفر نوعی از کفر است
ولئن کفرتم ان عذابی لشدید و ازین معلوم شود که درجه شکر از درجه صبر عالیتر است
و چون شکر نتوان گذارد الا بدل و زبان و اعضای دیگر و بر هر سه نعمتها و قدرت بر استعمال
هر یکی از آن نعمتی دیگر و توفیق یافتن در استعمال هر یکی نعمتی دیگر پس اگر خواهد که بر نعمتی شکر
گذارد و بر این نعمتها هم شکری دیگر باید گذارد و سخن در گذاردن آن شکر همچنان باشد که در اول

و انتهای عجز

و انتهای عجز باشد و اعتراف بعجز از شکر آخر مراتب شکر باشد چنانکه اعتراف بعجز از ثنا بزرگترین
ثنایی است و باین سبب گفته‌اند لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک
فوق ما یقول القائلون و نیز و یکی امر تسلیم شکر منتفی شود چه شکر مشتمل است بر قیام بمکافات
و مجازات منعم و آنکس که در مقام بندگی بمحلی بود که خود را محل ننهد چگونه در مقابل شکر تواند
آمد که همه از او باشد پس نهایت شکر تا آنجا باشد که خود را وجود داند و منعم را وجود **باب**
چهارم در ذکر احوالی که مقارن سلوک حادث شود تا آنگاه که وصول بمقصد باشد و آن مشتمل
بر شش فصل است **فصل اول** در ارادت **فصل دوم** در شوق **فصل سیم** در محبت
فصل چهارم در معرفت **فصل پنجم** در یقین **فصل ششم** در سکون **فصل اول**
در ارادت قال الله تعالی واصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغدوة و
العشی یریدون وجهه پارسی ارادت خواست است و اما ارادت مقارن سلوک باشد
و بوجهی و اعتباری مقتضی سلوک باشد و این ارادت مشروط بسه چیز باشد شعور بمراد و شعور
بکمالی که مراد را حاصل باشد و محبت مراد پس اگر مراد از قبیل اموری باشد که مرید را
تحصیل آن ممکن بود چون ارادت با قدرت منضم شود هر دو موجب حصول آن شوند و اگر از قبیل اموری
باشد که حاصل و موجود بود اما حاضر نباشد هر دو مقتضی وصول بمراد شوند پس اگر در وصول
توقفی افتد ارادت مقتضی حالی شود در مرید که آنرا شوق خوانند و شوق پیش از وصول باشد
و اگر وصول بتدریج بود چون از وصول اثری حاصل شود آنرا محبت خوانند و محبت را مراتب
بود و مرتبه او از توقف تمامی وصول و انتهای سلوک باشد و اما ارادت مقارن سلوک بوجهی و
اعتباری مقتضی سلوک چه طلب کمال نوعی از ارادت بود و چون ارادت منقطع شود بسبب
وصول یا علم یا متابع وصول سلوک نیز منقطع شود و این ارادت که مقارن سلوک باشد باید
نقصانی خاص بود و اما اهل کمال را ارادت عین مراد بود در احادیث آمده است که در

در خبر است که آنرا طوبی خوانند هر کس را که آرزویی بود مراد او بار آرزو او معا اندر خت باو رساند
بی هیچ تاخیری و انتظاری و گفته‌اند که بعضی مردم را بر طاعتی که در دنیا کنند ثواب در آخرت دهند
و بعضی عمل ایشان عین ثواب ایشان باشد و این سخن مؤکد آن شد که بعضی را ارادت عین مراد باشد و
گویا که در سلوک بدرجه رضا رسد او را ارادت منتفی شود یکی از بزرگان که طالب این مرتبه
بود گفته است لو قیل لی ما ترید اقول ارید ان لا ارید **فصل دوم** در شوق قال
الله تعالی ولیعلم الذین اوتوا الکتاب انه الحق من ربک فیؤمنوا به فتخبت له
قلوبهم شوق یافتن لذت محبتی باشد که لازم فرط ارادت بود آمیخته با الم مفارقت و در حال
سلوک بعد از ابتدای ارادت شوق ضروری باشد که پیش از سلوک چون شعور بکمال مطلوب
حاصل شود و قدرت سیر با آن منضم نباشد و صبر بر مفارقت نقصان پذیرد و شوق حاصل آید و
چندان در سلوک ترقی بیشتر کند شوق او بیشتر شود و صبر کمتر تا آنگاه که بمطلوب رسد و بعد از آن
لذت نیل کمال خالص شود از شائبه الم و شوق منتفی گردد و ارباب طریقت باشند که مشاهده محبوب را
شوق خوانند و آن باین اعتبار باشد که طالب اتحاد باشد و بآن مرتبه هنوز نرسیده **فصل سیم**
در محبت قال الله تعالی و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب
الله والذین آمنوا اشد حبا لله محبت ابتهاج باشد بحصول کمال یا بخیر و وصول کمالی
مظنون یا محقق که در شعور باشد و بوجهی دیگر محبت میل نفس باشد بانچه در شعور بدان لذتی
یا کمالی مقارن شعور باشد و چون لذت ادراک ملایم است یعنی نیل کمالی پس محبت از لذت یا
لذت خالی نباشد و محبت قابل شدت و ضعف است و اول مراتب او ارادت است چه ارادت بی
محبت نباشد و بعد از آن آنچه مقارن شوق بود و با وصول تام که ارادت و شوق منتفی شود
محبت غالبتر شود و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد محبت ثابت بود و عشق
محبت مفرط بود و باشد که طالب و مطلوب متحد باشند و باعتبار متغایر و چون باعتبار اتحاد

شود محبت

شود محبت منتفی گردد پس آخر مرتبه محبت که نهایت محبت و عشق است اتحاد باشد و حکما گفته‌اند
یا فطری باشد یا کسبی و محبت فطری در همه کاینات موجود باشد چه در فلک محبتی مقتضی حرکت
اوست و در همه عنصر که طلب مکان طبیعی کند محبت مکان طبیعی در او مرکوز است و همچنین محبت
دیگر افعال طبیعی از وضع و مقدار و فعل و انفعال و در مرکبات چنانکه در مقناطیس آهن را
و در نبات زیادت بر آنچه در مرکبات باشد بسبب آنکه در طریقت نمو و اغتذا و تحصیل بذر و
حفظ نوع زرع متحرک باشد و در حیوان زیادت بر آنچه در نبات باشد مانند الف و انس بمباشر
و رغبت بتزاوج و شفقت بفرزند و بر ابنای نوع و اما محبت کسبی اغلب در نوع انسان باشد
و سبب این یکی از سه چیز بود اول لذت و آن جسمانی باشد و غیر جسمانی یا وهمی باشد یا حقیقی و دوم
منفعت و آن هم یا مجازی باشد چنانکه محبت دینار که نفع آن بالعرض باشد یا حقیقی که منفعت
آن بالذات باشد و سیم مشاکلت جوهر و آن هم یا عام بود چنانکه میان دو کس که هم طبع و هم خلق
باشند و باخلاق و شمایل و افعال یکدیگر مبتهج شوند و یا خاص بود میان اهل حق مانند محبت
طالب کمال کامل مطلق را و باشد که سبب محبت مرکب باشد ازین اسباب مذکور ترکیب ثنائی
یا ثلاثی و محبت مبنی بر معرفت نیز باشد چنانکه عارف را با آنکه لذت و منفعت و خیر همه از
کامل مطلق باو میرسد پس او را محبت کامل مطلق حاصل آید بمبالغه تمام و دیگر محبت و معرفت
والذین آمنوا اشد حبا لله اشارت بدان کرده‌اند و فوق گفته‌اند که رضا و خشیت و
شوق و انس و انبساط و توکل و رضا و تسلیم جمله از لوازم محبت باشد چه محبت با تصور رحمت
محبوب رجا اقتضا کند و با تصور رحمت او اقتضای خشیت و با عدم وصول اقتضای شوق
و با استقرار وصول اقتضای انس و با فرط انس اقتضای انبساط و با لطف بعنایت اقتضای
توکل و با استحسان هر اثر که از محبوب صادر شود اقتضای رضا و با تصور قصور و عجز خود
و کمال احاطت و قدرت او اقتضای تسلیم و بر جمله محبت حقیقیه مدرس تسلیم دارد آنگه

که حاکم مطلق محبوب را داند و محکوم مطلق خود را و عشق حقیقی صدق یا فناء وا دارد که بجز معشوق را
بیند و هیچ خود را نداند و کل ما سوی الله نزدیک اهل این مرتبه حجاب باشد پس غایت سیر ایشان نزد کرامت
کرد از همه اوصاف تا امر و توجه با و کنند و الیه یرجع الامر کله **فصل چهارم** در معرفت قال الله تعالی
شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوا العلم قائما بالقسط پارسی معرفت شناخت
باشد و انجا مراد از معرفت مرتبه بلند ترین از مراتب خداشناسی است چه خداشناسی را مراتب بسیار است
و مثل مراتب معرفت چنان است که آتش را بعضی چنان شناسند که شنیده باشند که موجودی است
که هر چه با و رسد ناچیز شود و اثر او در آنچه محاذی او باشد ظاهر گردد و چند آنکه از او بردارند هیچ
نقصان در او نیاید و هر چه از او جدا شود بر ضد طبع او باشد و آن موجود را آتش خوانند و در معرفت
باری سبحانه کسانیرا که باین مشابه باشند مقلدان خوانند مانند کسانیکه سخن بزرگان تصدیق کرده باشند در
این باب و وقوف بر حجتی و بعضیکه بر مرتبه بالاتر از آن جماعت باشند کسانی باشند که از آتش دود با ایشان
رسد و دانند که این دود از چیزی می‌آید پس حکم کنند بموجودی که دود اثر او است و در معرفت کسانیکه
باین مشابه باشند اهل نظر باشند که ببرهان قاطع دانند که صانعی است چه از آثار قدرت او بر وجود او
دلیل سازند و بالاتر از این مرتبه کسانی باشند که از حرارت آتش بحکم مجاورت اثر او احساس کنند و بآن
منتفع شوند و در معرفت کسانیکه باین مشابه باشند مومنان بغیب باشند و صانع را از پس پرده
حجاب و بالاتر از این مرتبه کسانی باشند که از آتش منافع بسیار یابند مانند خبز و طبخ و انضاج و
غیر آن و این جماعت بمثابه کسانی باشند که در معرفت لذت معرفت دریافته باشند و باین سبب
مبتهج شده و تا اینجا مراتب اهل دانش باشد و بالاتر از این مرتبه کسانی باشند که هم آتش را مشاهده
کنند و بتوسط نور آتش چشمهای ایشان مشاهد موجودات کند و این جماعت در معرفت بمثابه
اهل بینش باشند و ایشان را عارف خوانند و معرفت حقیقی ایشان را باشد و کسانی را که در مراتب
دیگر باشند بالاتر این مرتبه هم از حساب عارفان دارند و ایشان را اهل یقین خوانند و ذکر اهل یقین

معارفه معاینه

بعد از این ذکر داده شود و از ایشان جماعتی باشند که معرفت ایشان از باب معارف باشد و ایشان را اهل
حضور خوانند و انس و انبساط با ایشان خاص باشد و نهایت معرفت آنجا باشد که عارف منتفی شود
مانند کسیکه با آتش سوخته و ناچیز شود **فصل پنجم** در یقین قال الله تعالی و بالآخرة هم یوقنون
و در حدیث آمده است که من اقل ما اوتیتم الیقین من اوتی حظه منه لم یبال ما انتقص من
صلوته و صومه در عرف اعتقادی باشد جازم مطابق ثابت که زوالش ممکن نباشد و آن بحقیقت
مؤلف بود از علم بمعلوم و از علم بآنکه خلاف آن علم اول محال باشد و یقین را مراتب است و در تنزیل
قرآن علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین آمده است لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم
ثم لترونها عین الیقین و دیگر گفته است و تصلیة جحیم ان هذا لهو حق الیقین و در مثال آتش
که در باب معرفت گفته آمد مشاهده هر چه در نظر آید بتوسط نور آتش بمثابه علم الیقین است و معاینه
جرم آتش که مقتضی نور است بهر چه قابل اضائت باشد بمثابه عین الیقین و تاثیر آتش در آنچه
با و رسد تا هویت او محو کند و آتش صرف بماند حق الیقین جحیم هر چند آتش عذاب است اما چون
نهایت وصول با او اتصافو و حاصل است رویت او از دور و از نزدیک و دخول در وی که انتفا
اقتضا کند بازاء این مرتبه نهاده است و الله اعلم بحقایق الامور **فصل ششم** در سکون
قال الله تعالی الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذکر الله الا بذکر الله تطمئن القلوب
سکون دو نوع بود یکی از خواص اهل نقصان و آن مقدم بر سلوک بود که صاحبش از مطلوب و کمال
بی خبر باشد و آنرا غفلت خوانند و دیگر بعد از سلوک که از خواص اهل کمال باشد بوقت وصول
مطلوب و آنرا اطمینان خوانند و هر که میان این دو سکون باشد حرکت و سیر و سلوک خوانند
و حرکت از لوازم محبت باشد که قبل الوصول باشد و باین سبب گفته اند لو تحرک العارف
هلک و لو سکن المحب هلک و از این بمبالغه تر گفته اند لو نطق العارف هلک
و لو سکت المحب هلک این است احوال سالکان تا آنگاه که واصل شود **باب پنجم**

در ذکر احوالی که اهل وصول را سانح گردد و آن مشتمل بر شش فصل است **فصل اول** در توکل
فصل دوم در رضا **فصل سیم** در تسلیم **فصل چهارم** در توحید **فصل پنجم** در اتحاد **فصل ششم**
در وحدت **فصل اول** در توکل قال الله تعالی و علی الله فتوکلوا ان کنتم مؤمنین توکل
کار با کسی گذاشتن باشد و درین موضع مراد از توکل بنده آنست که در کاری که از او صادر شود و او را
پیش آید چون او را یقین باشد که خدا تعالی از او داناتر است و تواناتر باو گذارد تا چنانکه تقدیر او است
آن کار میسازد و بآنچه او تقدیر کند خوشنود و راضی باشد و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله
بالغ امره و خوشنودی او بآنچه خدا کند و سازد حاصل شود که تامل کند در حال گذشته خود که اول بچه او
او را در وجود آورد و چندان حکمت در آفرینش او پدید آورد که بهمه عمر خود هزار یک آن نتواند شناخت
و او را بپرورانید و از اندرون و بیرون او کارهائیکه بآن توانست بودن و بآن از نقصان بکمال
توانست رسیدن بی التماس او و مصلحت دید او ساخت تا بداند که آنچه در مستقبل خواهد بود هم خواهد
ساخت و از تقدیر و ارادت او تعالی بیرون نخواهد بود و بر وی تعالی اعتماد کند و خطر او در باقی کند
یا نکند چه من انقطع الی الله کفاه الله کل مؤنة و رزقه من حیث لا یحتسب و توکل نه چنان
بود که دست از همه کارها باز دارد و گوید با خدا گذاشتم بر حیله بود که بعد از آنکه او را یقین شده باشد
که هر چه جز خداست از خداست و بسیار چیزهاست که در عالم واقع میشود چه قدرت و ارادت خدای تعالی
بچیزی که تعلق گیرد دون چیزی دیگر لا محاله بسبب شرط و سببی که مخصوص بآن چیز باشد تعلق گیرد و خود
و علم و قدرت و ارادت خویشتن را هم از جمله شروط و اسباب شمرد که مخصص ایجاد بعض امور باشد که
او آن امور را بخود نسبت میدهد پس باید که در آن کارها که قدرت و ارادت او شرط و سبب وجود
آن است بجد تر باشد مانند کسیکه بتوسط او کاری که مخدوم و موجد و محبوب او خواهد تمام شود و چون
چنین باشد جبر و قدر متحد و مجتمع شده باشد چه آن کار را اگر نسبت با موجد دهد جبر در خیال آید
و اگر نسبت با شرط و سبب دهد قدر در خیال آید و چون بنظر راست تصور کنند نه جبر مطلق باشد

و نه قدر مطلق و آن کلمه را گفته اند لا جبر و لا قدر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین
بمعنی تحقق شود پس خود را و افعالیکه منسوب باو است منصرف داند تصرفی که بمنزلت تصرف
آلات باشد نه بمنزلت تصرف فاعل بآلات و بحقیقت آن دو اعتبار که یکی نسبت بفاعل است
و دیگر نسبت بآلت متحد شود و هم از فاعل باشد چه آنکه آلت شرک توسط خود کرده باشد این
بغایت دقیق باشد و جز بریاضت قوت عاقله باین مقام نتوان رسید و هر کس که باین مرتبه
رسید بیقین داند که مقلد همه موجودات یکی است که هر امری که حادث خواهد شد در وقتی خاص
بشرط و آلتی و سببی خاص ایجاد میکند و تمجید را در طلب و تانی را در دفع موثر ندانند و خود را
هم از جمله اسباب و شروط داند تا از دلبستگی بامور عالم خلاص یابد با آنکه در ترتیب آنچه باو
خاص باشد از غیر او بجد تر باشد و بحقیقت معنی الیس الله بکاف عبده تصور کند و آنگاه
آنکس از جمله متوکلان باشد و این آیت در حق او و امثال او منزل که فاذا عزمت فتوکل
علی الله ان الله یحب المتوکلین **فصل دوم** در رضا قال الله تعالی لکیلا تاسوا علی
ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتیکم رضا خوشنودی است و آن ثمره محبت است و مقتضی عدم
انکار است چه بظاهر و چه در باطن و چه در دل و چه در قول و چه در عمل و اهل ظاهر را مطلوب آن
باشد که خدای از ایشان راضی باشد تا از خشم و عقاب او ایمن شوند و اهل حقیقت را مطلوب آن
باشد که از خدای تعالی راضی باشند و آن چنان باشد که ایشان را هیچ حالی از احوال مختلف مانند
مرگ و زندگی و بقا و فنا و رنج و راحت و سعادت و شقاوت و غنی و فقر مخالف طبع نباشد
و یکی را بر دیگری ترجیح ننهند چه دانسته باشند که صدور همه از باری تعالی است و محبت او در دل
ایشان راسخ شده باشد پس بر ارادت و مراد او هیچ مزید نطلبند و هر چه پیش ایشان آید راضی
باشند از یکی از بزرگان این مرتبه باز گفته اند که هفتاد سال عمر یافت که در مدت عمر لم یقل
لشیء کان لیته لم یکن و از بزرگی پرسیده اند که از رضا در خود اثر یافته گفت از مرتبه رضا

٨٨

بو نباشی نرسیده و مع ذلک اگر از ذات من بیا سازند و خلق اولین و آخرین را بر آن
بیرنگ را بینند و بهشت بر شناسد و مرا تنها در دوزخ کنند آید دل من که چرا خلاف من است
بخلاف حظوظ دیگران و هر کسی را باحوال مختلف که یاد کرده شد در طبیعت او راسخ شود
مراد او بتحقیق آن باشد که واقع شود از بهر آنکه او را هر چه آید باید پس آید او را هر چه
باید آید و چون تحقیق کند رضای خدای از بنده تا آنگاه حاصل شود که رضا بنده از خدای
حاصل شده باشد رضی الله عنهم و رضوا عنه رابعه داشتم که کسی را اعتراض بر امری از امور
واقع کاینا ما کان در خاطر آید یا ممکن باشد که در خاطر آورد از مرتبه رضا به نصیب باشد و صاحب مرتبه
همیشه در آسایش باشد چه او را آفت و نیاز نباشد بر نایبات و آفات او نه باشد
باشد و رضوان من الله اکبر در بان بهشت را رضوان از آن خوانده اند و گفته اند
الرضاء بالقضاء باب الله الاعظم چه هر کس برضا رسد به بهشت رسیده در هر چه نگاه کند
بنور رحمت الهی کند و المؤمن ینظر بنور الله چه باری تعالی را که موجد همه موجودات است اگر بر امری
از امور انکار باشد آن امر او جود محال باشد و چون هیچ امر او را انکار نباشد پس از همه راضی باشد
نه بر هیچ فایت متاسف شود و نه به هیچ حادثه مبتهج گردد ان ذلک لمن عزم الامور

فصل سیم در تسلیم قال الله تعالی فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر
بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما تسلیم
سپردن باشد و درین موضع مراد از تسلیم آن است که هر چه سالک آن را بخود نسبت کرده باشد
از آنها بخدای سپارد و این مرتبه بالای مرتبه توکل است چه در توکل کار با خدای میگذارد
بمثابت آنست که او را وکیل میکند پس تعلق خود با آن کار باقی میدارد و در تسلیم قطع
آن تعلق میکند با هر امر که از آن خود تعلقی میشمرد همه را تعلق با او داند و این مرتبه بالای
مرتبه رضا باشد چه در مرتبه رضا هر چه خدا کند موافق طبع او باشد و درین مرتبه طبع خود

وموافق

و موافق و مخالف طبع خود با خدای سپرده باشد او را طبع نمانده باشد تا آن را موافقی و مخالفی باشد
لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت از مرتبه رضا باشد و یسلموا تسلیما از مرتبه بالای
آن مرتبه و چون محقق سالک بنظر تحقیق نگرد خود را نه مقام رضا داند و نه مقام تسلیم چه در هر دو خود را
بازاء حق در مرتبه نهاده است تا او راضی باشد و حق مرضی عنه یا او مؤدی باشد و حق قابل و این
اعتبارات آنجا که توحید باشد منتفی شود

فصل چهارم در توحید قال الله تعالی و لا تجعل
مع الله الها آخر توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد و توحید بمعنی اول شرط باشد در ایمان که مبدا معرفت
باشد بمعنی تصدیق بآنکه خدای تعالی یکی است انما الله اله واحد و بمعنی دوم کمال معرفت باشد که
بعد از ایمان حاصل شود و آن چنان بود که هر گاه که موقن با یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض
او نیست و فیض او را وجودی بانفراد نیست پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی
بیند پس همه را با یکی کرده بود در سیر خود و از مرتبه وحده لا شریک له فی الالهیه بآن مرتبه
رسیده که وحده لا شریک له فی الوجود و درین مرتبه ما سوی الله حجاب او باشد و نظر بغیر الله
شریک مطلق شمرد و بزبان حال گوید انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض
حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین

فصل پنجم در اتحاد قال الله تعالی و لا تدع
مع الله الها آخر لا اله الا هو توحید یکی کردن است و اتحاد یکی شدن در اتحاد لا تجعل
مع الله الها آخر و اینجا و لا تدع مع الله الها آخر چه در توحید شاید تکلف هست که
در اتحاد نیست پس هر گاه که یکی مطلق در ضمیر او راسخ شود تا بهیچ وجه بدو التفات نشاید
باتحاد رسیده باشد و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از اتحاد یکی
شدن بنده با خدای تعالی باشد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا بل آنست که همه
بیند به تکلف آنکه گوید چون هر چه جز او هست از اوست پس همه یکی است بل چنانکه چون
بنور تجلی او تعالی روشن شود غیر او نه بیند بیننده و دیده و بینش نباشد همه یکی شود دعای حسین

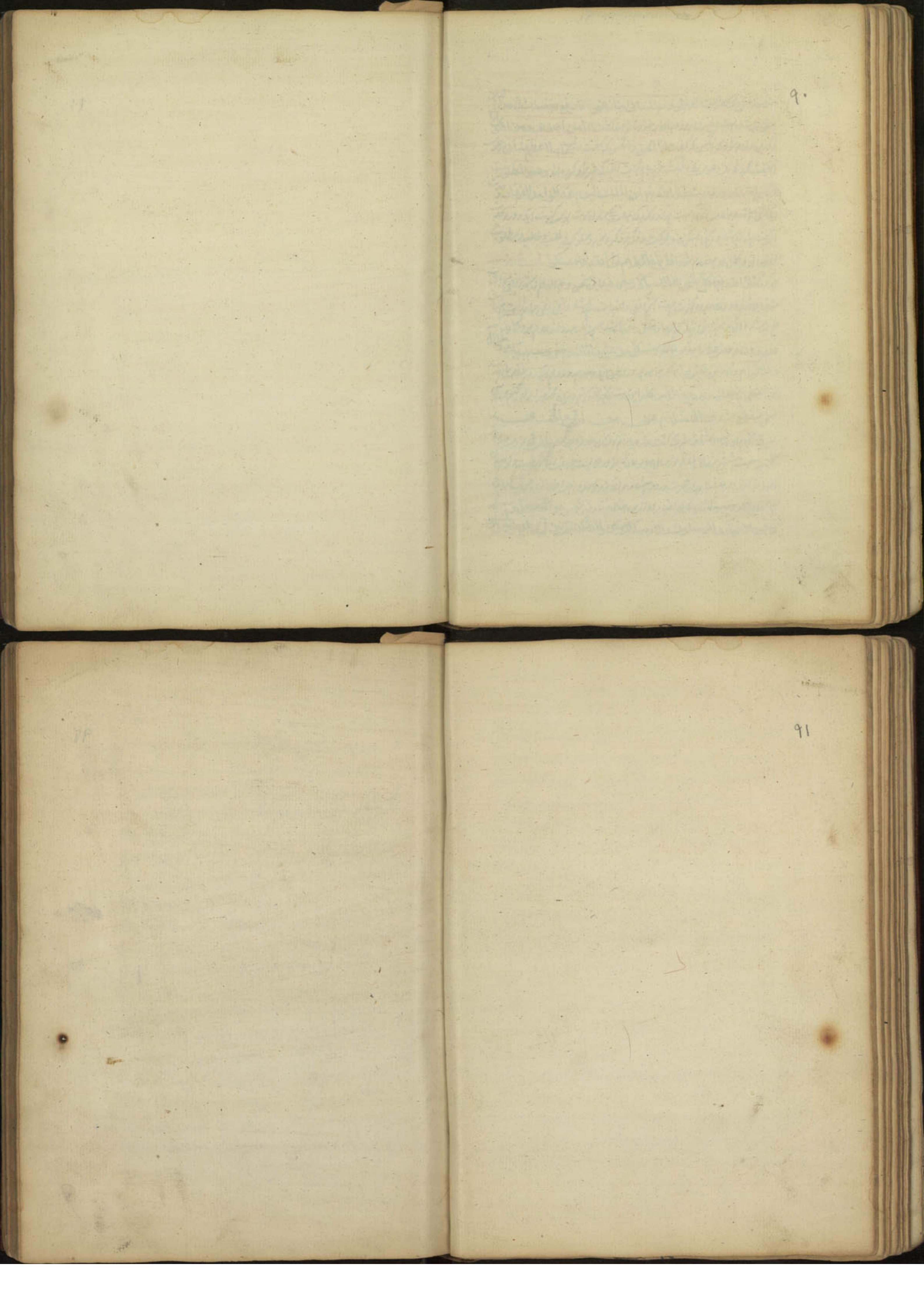
٨٩

منصور حلاج که گفته است شعر بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بفضلک انی من البین
مستجاب شده است انیت او از میان برخیزد تا تواند گفت انا من اهوی و من اهوی انا
و درین مقام شود که آنکس که گفت انا الحق و آنکس که گفت سبحانی ما اعظم شانی نه دعوی
الهیت کردند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند و هو المطلوب

فصل ششم در وحدت قال الله تعالی لمن الملک الیوم لله الواحد القهار وحدت
یکتایی است و بالای اتحاد است چه از اتحاد که بمعنی یکی شدن است بوی کثرت آید و در وحدت
آن شایبه نباشد و اینجا سکون و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و طالب و مطلوب و
نقصان و کمال همه منعدم شود اذا بلغ الکلام الی الله فامسکوا

باب ششم
در فنا قال الله تعالی کل شیء هالک الا وجهه و این نحن و اینجا هم نباشد نفی و اثبات
متقابلانند و دو اند مبدء کثرت است اینجا نفی و اثبات نباشد و نفی نفی و اثبات اثبات
هم نباشد و آن را فنا خوانند که معاد خلق با فنا باشد همچنانکه مبدا از عدم بود کما بدأکم
تعودون و معرفتنا را مدار بر اکثر است کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذو الجلال
و الاکرام فنا بین معنی هم نباشد چه هر چه در نطق آید و هر چه در وهم آید و هر عقد با آن رسد
همه منتفی باشد الیه یرجع الامر کله این است آنچه خواستیم درین مختصر ایراد کنیم و اینجا
سخن منقطع شد و السلام علی من اتبع الهدی

تشرف اتمام او ختام الاشراف مشرف گشت ذره بی نام و نشان جعفر ابن مصطفی [illegible] روز
پنجشنبه بیست و ششم شعبان المعظم از سال [illegible] هزار و [illegible] بعد از آنکه حضرت و کوچیدن
رسول خدا از دار بعثت بدار هجرت درود بیشمار بر آن بزرگوار و اهل اطهار و اصحاب کبار و
پیروان اخیار و بهین کننده گان اخیار او از بین هنگام تا روز شمار باد اللهم صل و سلم
علی جمیع الانبیاء و المرسلین و الاوصیاء المرضیین و الملائکة المقربین ثم علی المؤمنین و المسلمین



٩٠
٩١

هذا كتاب مفاتح الغيوب

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لمن من علينا بمعرفته باليقين وخصنا بكشف حقايق الايمان
وفضايل الدين والصلوة على سيدنا وسيد الكل خاتم المرسلين
محمد المبعوث على الخلق اجمعين وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين
الكاملين اما بعد فيقول الفقير الحقير ابن ابي القاسم محمد تقي النوري المازندراني انه لما بعد العهد
عن الائمة الطاهرين وكثر المنذرون زاد الفتن في الدين ولقد دلس شياع الاختلاف وظهر طرق الضلال
واشتبه الحق بالباطل بحيث لو شاء احد ان يصير عارفا بالاحكام الشرعية بالبصيرة واليقين لا يفيد بذلك الا
في تمام عمره وبذل جميع دهره بل مع ذلك لم يؤت من العلم الا قليلا فلذلك وقفت عمري وحبست امري
على النظر في الاحكام الشرعية واخذ المسائل الفقهية الاهم فالاهم لتحصيل الحجة في يوم المعاد وغفلت عن ذكر عن
فضائل سائر المزايا والفضائل وصرف العنان الى تدقيقها وتحقيقها وكشف القناع عن وجوهها فلو كان
لي حظ من ذلك فهو من فضل الله تعالى وعنايته من غير طلب واكتساب لانه الجواد الوهاب نوبة الحكمة من الصدد
بذلك عن تسويد ما منحني الله من تلك المزايا والفضائل على وجوه الاوراق وبقي الخبايا في الزوايا وهذا
المنهج مضى دهري وفني عمري ومنه انكر قلوب اخواني وكدر ايام احبائي وقد كنت حين مع جماعة
من الفضلاء الاجلة في هذه الازمان في تحقيق مسائل اصول الفقه حتى بلغ المباحثة بالتحقيق منتهاه الى النظر
في العقليات الصرفة ام لا فسترو الاذيال هم في ان احرر ما هو حظر في هذه المسئلة المعضلة التي هي من
امهات المسائل الدينية ومحل الفكر فيها في غاية الشقة فابيت عن اجابتهم لوجود ما سلف من
الشكاية المستمر مع قلة البضاعة فاصروا والحوا وردت مسؤلهم بما هو عندي من الدوائي الى ان طرحت
الى الامر بالاستكشاف ذلك من الكتاب الحميد المجيد الذي هو مفتاح الغيوب وكاشف الكروب وكان ذلك

مرات ففي كل مرة امرني الله تعالى باجابة مسؤلهم بالبيان اللطيف الخفي الذي يلوح منه اشارات لطيفة ورموز
عنايته واذا اشرت به شهرذيلي وعزمت قصدي في اجابة مسؤلهم وقضاء مأمولهم مستمدا من فضله
الواسع العميم ولطفه الشامل الكريم وسلكت في ذلك مسلك الاقتصار واخترت طرز الايجاز فانه
الاقرب الى السداد واعرضت عن تطويل ذيل الكلام وان كان يليق به حق المقام فان الزمان قصير
والعوائق كثير وها انا اشرع في المقصود فاقول اعلم يا اخي وفقك الله تعالى ان المقصود
من العقليات التي هي محل النزاع ليس هو المسئلة العقلية التي يبحث عنها في فنون الحكمة مطلقا
اذ المخطي في ان الارض بسيطة مثلا وان الطبيعة هي مبدأ ميل مستقيم ليس بآثم قطعا اذ الاثم الذي
يوجب الخلود في النار وهو محل النزاع بل الاثم مطلقا لا يتحقق الا مع العصيان ومخالفة امر الله ولا
ولا امر بالنسبة الى جميع العقليات والا لا يكون المؤمن مؤمنا الا اذا عرف جميعها واعتقدها
اعتقادا حقا وهذا باطل بالضرورة من العقل والدين بل ببداهة جميع وعليه اتفاق جميع المتكلمين و
الفقهاء والمحدثين كيف وهذه الدرجة لا ينالها الا وحيد العصر وفريد الدهر بل هو بين العلماء فقد
الحديد وان الزمان لمثله البخيل فمن اين يصح دعوة عامة الناس مع قصور فطانتهم وسفاهة عقولهم
الى البلوغ الى هذه الدرجة الرفيعة العلياء التي هي مرتبة خاص الخواص فبالضرورة لا يكون الغرض ان
المخطي في الفنون العقلية مطلقا آثم عاص مخلد في النار مستحق لسخط الجبار بل الغرض ان الامور العقلية
التي هي ملاك الايمان ومدار الايقان من معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته الثبوتية والسلبية وعدله
وما اشبه ذلك مما هو مقرر في محله يكون المخطي في شيء منها آثما خارجا من الايمان مخلدا في النيران واما ما
من العقليات التي هي كمال للنفوس البشرية بحسب درجاتها وتعدد من الفضائل فالخطاء فيها فقد كمال
وسلب فضيلة ورفع وجود وافتقار منقصة وليس للعصيان والمخالفة والسخط واستحقاق العقاب
الحقيقة العقاب اليه سبيل وهذا من جلية الشان غني عن البيان ثم انه لا ريب في انه لا يتصور التصويب في
العقليات المتنازع فيها مع اختلاف الاعتقاد وتعدده وان كان يمكن تقريبه الى التصرف في

مرآت ففي كل

فی الشرعیات فی بادی الرأی بتحکم العقل اذ التصویب مع التعدد والاختلاف یتصور بما وجهین احدهما انشاء الصواب وابداعه وحصول الواقع بالحکم والاعتقاد والآخر مطابقة القضیة العقلیة للقضیة النفس الامریة فیکون العلم مطابقا للواقع وکلاهما باطل اذ الاول یستلزم کون الاعیان بل اصولها وحقایقها تابعة لعلومنا وتقدم ما هو المتأخر عما هو المتأخر عنها مثلهما والثانی یستلزم اجتماع المتقابلین کوجود الصانع وعدمه ولذا اتفق العقلاء علی انتفاء التصویب فی العقلیات وان اختلفوا فی تحققه فی الشرعیات شبهة واهیة عرضت لنفوسهم فیها فهم متفقون فی ان المصیب فی العقلیات واحد وان المخطی فالواقع الحکمی عند امر واحد والعلوم التی هی حکایات ومرایا له یکون احدها مطابقا له والآخر غیر مطابق ولعدا الاتفاق فی وحدة المصیب وخطاء الباقین فی العقاید الحقة التی هی الایمان القلبی اختلفوا فی ان المخطی آثم بالاثم الموجب للخلود فی النار ودوام العقاب وابدیة العذاب کما هو شأن فساد الایمان والجحود الاسلام ام لا وتحریر النزاع یمکن بوجهین احدهما ان یکون الغرض بیان حکم الشرطیة اللزومیة من غیر ملاحظة الوقوع وهو ان من خطاء فی شیء من ارکان الایمان القلبی واعتقد ما هو خلاف الواقع فهو کافر بالکفر الجحودی ومن اهل النار ابدا سواء اجتهد ولم یقصر فی الطلب بان رفع عن وجه قلبه غشاوة العصبیة والعناد واللجاج وما شبه ذلک من الفواتر والحجب وبذل جهده فی طلب الحق بقدر الطاقة البشریة من مظانه ودخل البیوت من ابوابها ام یکن بان اعتقد شیئا من الاباطیل مع وجود شیء من الحجب والعصبیة باقتضائه ودعوته وحیلولته بینه وبین الحق کما هو شأن غالب الکفرة لو لم نقل بالکل فالنزاع متعلق بهذه الشرطیة وصدقها فمن قال بان المخطی آثم قال بان هذه الشرطیة صادقة صدقا لزومیا ومن قال بخلافه قال بکذب هذه الکلیة وفصل بین المقصر وغیره فقال یکون الاول آثما دون الثانی وعلی هذا یکون صدق الشرطیة بالنسبة الی المقصر المحجوب عن شمس الحق بغیاهب الملکات الشیطانیة وسحایب الدواعی النفسانیة مسلما بین الکل وصادقا عند الجمیع وانما یکون التشاجر مخصوصا بالنسبة الی من ازال هذه الغشاوات والحجب وطلب الحق بالتخلیة الکاملة والنیة الصادقة واخطأ مع ذلک

ففی هذا النزاع لیس النظر الی حال الواقع من اهل الخطاء فی ان کلهم او بعضهم آثم ام لا ومن اهل التقصیر ام لا وثانیهما ان یکون الشرطیة مسلمة بالنسبة الی اهل التقصیر والمعصیة والعناد والفتور وعلی کذبها بالنسبة الی من اجتهد وطلب بالتخلیة الکاملة والهمة العالیة لکنه کان الاختلاف فی رجوعها الی حال الواقع بالفعل فی احد الازمنة فکان القول بان المخطی آثم اشکالا الی ان الشرطیة القایلة ان من اخطأ فی شیء من العقاید الحقة فهو آثم مقدمها ممتنع الصدق اذ کان الخطاء مقرونا بالاجتهاد التام والتخلیة والطلب الحق الا بالخطاء فلیس الواقع من الخطاء والجحود والضلال الا مقرونا بالتقصیر والعصبیة واللجاج والتهاون وفتور الهمة وقصور العزیمة والقول الآخر راجع الی ان مقدمها ممکن الصدق بل صادق بالفعل بالنسبة الی الفردین فالمخطی بالفعل عند هؤلاء اما مجتهد غیر آثم او مقصر آثم وعند الاولین لا یکون الا مقصرا آثما وعلی التحریر الاول للنزاع یکون الواقع من المخطی مطلقا عند ارباب القول الاول ایضا الا ان الاثم لازم علی الاول مع عدم التقصیر ایضا وعلی الثانی لا یلزم الا مع عدم التقصیر واما ارباب القول الثانی فیمکنهم القول بکون الواقع من المخطی آثما باعتبار التلازم بین الخطاء والتقصیر وبالتفصیل باعتبار عدم التلازم هذا علی التحریر الاول واما علی التحریر الثانی فلا یمکنهم الا الاحتمال الثانی ثم ان الظاهر من ملاحظة اطلاق عنواناتهم وتصریح جماعة منهم بالتعمیم بین الاجتهاد وعدمه ان الاولین کان نظرهم الی صدق الشرطیة مطلقا فهم قائلون بخلود المخطی فی النار ولو لم یکن من اهل التقصیر بل کان قاصرا او غیر واصل باعتبار سد الابواب مع بذل غایة جهده ویؤکد ذلک فرقهم بین الاصول والفروع اذ لا ارتیاب فی ان المخطی فی الفروع اذا کان من اهل التقصیر آثم ایضا فاذا لم یکن المخطی فی الاصول مع عدم التقصیر آثما عندهم انتفی الفرق وهذا اتفاق لساطیرهم وخلاف ظواهرهم لکن ما ذکروه عند اقامة البرهان علی کون المخطی آثما یشعر بان نظرهم الی الواقع وثبوت الملازمة بین الخطاء والتقصیر فکل مخطئ مقصر لسطوح البرهان ووضوح السبیل ویلائم الاول ویؤیده ما ینقل من کلماتهم فی المقامات المتفرقة من کون فعل

فعل القبیح موجبا للذم والعقاب مطلقا والحسن مثمرا للمدح والثواب مطلقا فالقبایح کالسموم القتالة تهلک وان شربت لا بقصد ما والحسنات کالنباتات الجیدة والنشاط والفرح منها توجب خیرا وان لم یشعر فاعله بوجه حسنها الا تری ان الخمر یسکر سواء شربت بقصد ما او بقصد الخمر والمعاجین المفرحة تفرح وتنشط کذلک وهذا النوع من التأثیر لا یشترط فیه تحقق العلم والشعور بل هو واقع مع الجهل ایضا والاسباب الطبیعیة کلها کذلک وعندهم الافعال الاختیاریة التی هی مقسم الحسن والقبح من الاسباب الطبیعیة کالمعادن والنباتات والحیوانات وغیرها ولذا اشتد وقع حسن الاحتیاط بالاجتناب عن الشبهات بان السم یؤثر ویهلک مع الجهل ایضا فالفعل المشتبه ربما کان فی الواقع مهلکا للنفس من حیث لا یشعر بالغوائل ذلک حتی زعم جماعة ان الاحتیاط فیه بالاجتناب عن الشبهات واجب باعتبار هذا الاصل المقرر عندهم والامر کذلک مع فرض صدق هذا الاصل لان دفع الضرر المظنون بل المشکوک اذا کان عظیما کالضرر الاخروی الذی لا ضرر اعظم منه واجب عقلا بالضرورة ومن هنا حکم جماعة بحرمة التعبد بالظن عقلا لاحتمال الخطاء فیه فیهلک من حیث لا یعلم فاشکل الامر علی اهل الاجتهاد وباعتبار تفاقهم بجواز العمل بالمظنة وبعدم وجوب الاحتیاط اذ دفع مثل هذا الضرر المتحمل واجب عقلا وبین العقل والشرع تطابق وتلازم عند العدلیة فکان علیهم ان یقولوا بحرمة الاول ووجوب الثانی مع انهم یتحاشون عن الحکمین بل کانا عجیبا ومسلکهم فی غالب الفروع علی خلافهما وقد تکلف بعض افاضل متأخری المتأخرین فی التفصی عن ذلک بان الایمان والانقیاد وقبول حکم الله تعالی کالتریاق الفاروق الرافع للسموم فکان السم مع انه قتال بالطبیعة ویهلک الشارب مع الجهل قد یبطل تأثیره باستعمال المعجون کالتریاق الفاروق وما شبه ذلک حال الافعال القبیحة فانها مع کونها مهلکة قتالة بالطبیعة لا یترتب فی تأثیرها العلم یبطل تأثیرها باستعمال المعجون وهو الایمان والانقیاد والاطاعة فانه اذا ورد لنا الاذن من الشارع فی التعبد بالظن وجواز الفعل فی مقام الاشتباه واحتمال الحرمة فعملنا بالظن وفعلنا المشتبه ایمانا بالله وتصدیقا باحکامه وانقیادا لاذنه فهذا الانقیاد والقبول

یرفع السمیة للنفس الامریة المتحققة ویبطل التأثیر الاحتمالی الواقع والاذن فی المقامین موجود فنا بل وجه التأیید ان العقاید الحقة التی تحصل الایمان القلبی من اجتماعها فی النفوس امور حسنة توجب الخلود فی الجنة لو کانت باقیة عند الموت ولم تبطل بارتداد والاعتقاد الباطل والکفر الجحودی وسلب الایمان مع الشعور والقدرة والاختیار والبلوغ امور قبیحة توجب الذم الابدی والعقاب الخلودی لو کانت باقیة عند الموت ولم تتدارک بالتوبة والانابة والایمان الطاریة ومقتضی موثریة الاولی للاول والثانیة للثانی فی متن الدهر ترتب الاثر علی المؤثر مع الجهل وعدم التقصیر اذ الطبیعة المؤثرة لا یشترط فی ترتب اثرها علیها علم مستعملها وعدم تقصیره ببداهة العقل وضرورة حکمه واللازم من ذلک کون اهل الخطاء المخلدین فی النار وان لم یکن کفرهم وضلالتهم وجحودهم من تقصیر وتهاون فینبغی ان یکون محط نظرهم فی هذا المقام ما هو الظاهر من عنواناتهم التی سطروها فی هذه المسألة والمذهب الذی اختاره ذلک الفاضل لا یتطرق احتماله فی هذا المقام اذ الخطاء فی الایمان یبطل الاعتقاد والانقیاد والقبول اذ قد یکون متوجها الی الصانع تعالی وعلمه وعدله وحکمته ودینه وکتبه ورسله وثوابه وعقابه فلیس بالله موقنا بکتبه ورسله وامره ونهیه حتی یقبل ذلک الاعتقاد الباطل الطاعة له تعالی والانقیاد لامره حتی یکون ذلک التسلیم والقبول تریاقا للسمیة الخاصة لذلک الخطاء کما قیل ذلک فی الخطاء فی الفروع فمن کان عدو الله تعالی وعبد الشیطان کیف یطیع الله تعالی وینقاده فی شیء مع انه معتقد فی ان الخیر فی مخالفته وفی شقاقه فیلزم خلود ارباب الخطاء فی الایمان فی النار وان لم یکونوا مقصرین کما هو ظاهر عنواناتهم اساطیرهم وفیما بعد زیادة تحقیق لهذا المطلب فظهر التأیید ولکنه لیس بسدید لانه یوجب نسبة الظلم والجور الی الغنی المطلق والحکیم العادل اذ تعذیب الجاحد الذی لم یقصر فی الطلب ولم یقد عنان قلبه العصبیة والهوی ولم یصل الی الحق مع ذلک ظلم صریح وجور بحت وقبیح صرف ولا سیما اذا کان العذاب ابدیا اخرویا لا یخفف عن اهله ولا یدوم مدته ولا انقضاء ولا نهایة ولا انصرام له تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیرا ان الله لا یظلم الناس ولکن الناس انفسهم یظلمون کیف یجوز تعذیبه وتوبیخه واهانته مع انه لم یخالف

امر الله تعالى باختياره ولم يتيسر له الوصول الى الحق ولم يتوجه اليه خطاب ولم يرد به كتاب تقدس ذاته عن شائبة هذه
الاوهام الباطلة الشيطانية الظلمانية السجينية فيشكل الامر عليهم غاية الاشكال ولا ينفع في ذلك مجرد صرف عنوانهم
عن ظواهرها بالقرينة براهينهم اذ هذا الاصل الذي سقناه اليك متاصل عندهم كما ذكرناه ورمزنا اليه من بعض الاشارات
اشارة عليه والذي يلوح في هذا المقام انهم قد غفلوا من تحقيق معنى الحسن والقبيح وخلطوا اذ جعلوهما من الاثار
والمؤثرات الطبيعية التي لا يلائم تاثيرها الجهل وعدم التقصير وترتب على الوجه الاتي ان تعالى ان موضوع الحسن
والقبيح هو الفعل الاختياري بما هو اختياري فيجب ان يكون للاختيار وهو صدور الفعل عن علم وشعور وارادة
دخل في هذا الاتصاف بمعنى انه يجب ان يكون هذا الفعل من جهة انه موجب لاهلية فاعله للذم والعقاب او المدح والثواب
صادرا عن العلم والشعور والارادة والاختيار وهذا لا يتحقق الا اذا كان الفاعل شاعرا بالجهة الاهلية والاستحقاق
تفصيلا او اجمالا عند الفعل ومؤثرا له بالارادة والاختيار فيناط الامر من هذه الجهة والا لم يكن الفعل
من جهة انه اختياري موضوعا للحسن والقبيح لانه اذا لم يكن شاعرا بالجهة الحسن والقبيح باحد الوجهين لم يكن شعوره واختياره
وارادته متعلقة بالحسن او القبيح من جهة انه كذلك بل بها من جهة اخرى وكان صدوره بها من هذه الجهة لا عن
اختيار الا ترى ان هذه الفعل لو صدر من المجانين والصبي الغير المميز وامثالهما ممن لا شعور له بالجهة الاهلية
الاهلية في حالة الصدور لا يستحق بذلك شيئا من الثواب او العقاب والمدح او الذم وليس ذلك الا لانتفاء
من حيثية جهة الاختيار للاهلية ومن المؤكدات لذلك انه لو امر المولى الحكيم عبده بشيء هو مطلوب له فاتى العبد
بما ليس بمطلوب له لا عن تقصير بل مع غاية جهده وسعيه في اطاعة المولى او نهاه عن شيء قبيح فاراد العبد
ان يفعل فاتى بما هو حسن محبوب عنده من باب الاتفاق فلا ريب في انه لا يستحق المدح على الثاني والذم على الاول
فلو كان ذات الفعل من حيث هو منشا للاهلية لما كان الامر كذلك بل كان العبد مستحق للذم على الاول
والمدح على الثاني فلو عاقبه المولى على الاول وعظمه على الثاني كان فعله مستقبحا مستهجنا عند ارباب العقول
المستقيمة والنفوس الصائبة بلا مرية وهكذا الحكم لو صدر احد من غير شعور وعلم بكونه ضارا او كذب
من غير روية بكونه نافعا فيترتب المضرة العظيمة على الاول والنفع الجليل على الثاني لا يذم ولا يعاقب

على الاول

على الاول ولا يمدح ولا يثاب على الثاني وامثلة هذا المقصد وافرة وشواهد غير حاصرة ويحصل
من جميع ذلك الشهادة على ما اومانا اليه ويتخلص من ذلك ان الحسن هو الذي يستحق فاعله
من جهة حسنه اجمالا او تفصيلا بمعنى ان يفعله على انه جهة حسنه شاعرا به المدح والثواب
والقبيح هو الذي يكون فاعله من جهة قبحه باحد الوجهين العقاب فالفعل اذا كان
اختياريا من جهة الحسن والقبيح سببان للاستحقاق المذكور لا مطلقا وهذه الجهة ثابتة
في الفعل مطلقا لكن تاثيرها في الاهلية مشروط بالصدور عن الفعل كذلك واثر ما يترتب
وذلك كما ان النار محرقة وجهة الاحراق وهي الحرارة موجودة في ذاتها من غير اشتراط
شيء لكن ترتب الاحراق على هذه الجهة مشروط بملاصقة النار للجسم القابل للاحتراق
ففي ذات الفعل جهة حسن مثلا وهي سبب لترتب المدح والثواب لكنه مشروط بكون
الفاعل عالما بالجهة الحسن وفاعلا له من حيث انه حسن وهكذا الحال في القبيح وعلى هذا
اذا صدر الحسن عن رجل لم يعلم بحسنه لا اجمالا ولا تفصيلا بل كان جاهلا به جهلا صرفا
او علم ولكنه كان صدوره عن سهو وغفلة لم يستحق لهما ولا يترتب على هذا الفعل
شيء من الاثار واذا صدر القبيح عن رجل جاهل بقبحه جهلا ساذجا او كان صدوره
عن غفلة ونسيان لا يستاهل في ماتي الدهر شيئا من الذم والعقوبة والعتاب والتعيير
والتوبيخ فتاثيرهما الفعلي في ماتي الدهر انما هو عند كون صدورها كذلك من جهة
الحسن والقبح وعند الشعور بهما واذا لم يكن صدورها كذلك لم يكونا
سببين للاثار المعروفة فهما ليسا من الاسباب الطبيعية التي كان الجهل غير دخيل
في تاثيرها بل من الاسباب الاختيارية التي كان تاثيرها مشروطا في حالة الشعور والاختيار
وبالجملة الافعال الاختيارية ليست عللا مؤثرة للنعيم والجحيم بل هي معدات
لافاضة الصور النورانية الفردوسية والهيئات النارية الجحيمية من واهب الصور

عند صدورها عن الفواعل جاذبة للرحمن والاغواء للشيطان بل الاثر انها الاصل الاصيل في استجلاب الرحمة الالهية والنقمة
الجبارية والافاعيل انما هي في ذلك كالاجسام والابدان كالارواح ولكل جهة فقرا الا ان الاصل هو المالكي
القاهر المسخر المدبر والانعام والملوك المقهور المسخر ولذا ترى ان الاخلاص يجلب الرحمة الالهية وان وقع الخطأ في الفعل لا
عن تقصير فيتوهم الحرام واجتناب القبيح حسنا والفعل لا يوجبها اذا انتفى الاخلاص وان كان حسنا غير اذ النية الافضل
لو افارقه الروح بخلاف الروح فان لها اثارا روحانية او شيطانية عند المفارقة ولا ريب في انه يندرج في الاخلاص
والشقاق عند صدور الفعل لا جهة خيرية وشرية على سبيل الاجمال وهذا القدر كاف في اهلية الثواب والعقاب والمدح والذم
ولكن بين الثواب والمدح فارق لا بوجه بعض ان الثاني قد يوجد والاول لا يوجد الا فيما اذ يكفي في ترتب المدح العلم بانه
على القدر وكون الباعث عليه هو جهة الحسن ولكن الثواب الاجل ولا يكفي في ترتبه ذلك بل لابد فيه مع ذلك من
مقارنة الاخلاص ودعوة الايمان وشوق الثواب بخلاف العكس فانه لا يحاق الثواب المدح اذ الاخلاص مستلزم للعلم
بجهة الحسن اجمالا وهو كان كافيا في المدح وهكذا الامر في النسبة بين العقاب والذم واذا انكشف لك ما تلونا من التلويح
والاشارة فاستمع لما يلقى عليك وهو ان ما يستفاد من كلماتهم في المقامات المتفرقة والمتشتتة من كون الافعال الحسنة
كالمعاجين المنشطة فتؤثر في ترتب الثواب والعقاب مع العلم بالقبح بتقصير لولا الاشاعة او النسيان ايضا او
كون الافعال القبيحة كالسموم القتالة لتلك الحبة كلام خال عن التحقيق ليس فيه شائبة الحق بل التحقيق انها
مؤثرة في صدورها عن اختيار وعلم وارادة وشعور بجهتي الحسن والقبح ولو على سبيل الاجمال والاندماج
كان هناك عليه وجه سبل المقاربة التي فرعوها على اصلهم من كون الاجتناب عن الشبهات حسنا لذلك
او واجبا على ما فرط فيه وجماعة وما شبه ذلك اذا ارتكاب الشبهة اذا اعرى عن العلم بحرمته ولو على سبيل الاجمال
ولم يكن فيه مخالفة لله لا يوجب الذم ولا العقاب في ماتي الدهر وان كان قبيحا فيه فليس فيه احتمال
ضرر حتى يكون اجتنابه حسنا او واجبا بل هو مباح لا غير اشكال بمعنى عدم الجائز للاقرار قطعي في الواقع
ولا يرد الاشكال بان دفع الضرر المحتمل اذا كان عظيما جليلا في الغاية واجب عقلا فلا معنى للكتاب الاحتياط
لانا قاطعون بانتفاء الضرر بحسب الواقع فلا يجب علينا شيء بل الحق ان حسن الاحتياط انما هو رجاء النفع

باحتمال الحرمة

باحتمال الحرمة او باعتبار احتمال تقصيره في الواقع وان لم يكن مقصرا باعتقاده او نحو ذلك بحسب مقامات
الاشتباه وكذا يندفع الاشكال الوارد على اهل الاجتهاد باعتبار العمل بالمظنة لان الظن بالوجوب
مثلا بعد الاجتهاد باعتبار العمل ولا يعمل به المجتهد الا بقصد انه حسن مطلوب لله تعالى كحسب اطاعته
وامتثاله فلو كان قبيحا في ماتي الدهر لا يترتب على فعله الذم في العاجل والعقاب في الاجل لانتفاء الاختيار
والشعور بالنسبة الى هذا الفعل من جهة انه قبيح بل هو فاعله بمظنة حسنه وتعلق الامر الالهي به فليس في ارتكاب
هذا الفعل احتمال ضرر حتى يكون الاجتناب عنه لازما بحكم العقل الصريح الراجح ولا يكون التعبد به جائزا
عقلا كما زعمه شرذمة ممن لا حكمة له على التحرز عن العمل بالظن بحال حتى يحصل الافتقار في دفع
ما تجشمه بعض الافاضل وهكذا ينكشف القناع عن وجوه امثال هذه الاوهام والخيالات الناشئة عن
عدم امعان النظر في سر هذا المطلب الشريف الدقيق الخفي الذي من اعظم اصول المعرفة الناجية واس اركان
دين الطائفة العدلية ومما يؤكد ذلك ان بناء عملهم كافة على اباحة الفعل في مقام عروض الشك والترديد
في حكم شرعي الجملة يقتضيه العقل بتجويزه وتصديقه بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا حجة الا بعد البرهان
اذ هذا مع اعتقادهم ان العقاب لا يترتب قطعا وان ترتبه انما هو عند العلم بقباحة الفعل وشرح ترتبه
وحرمته وصدوره من حيث انه قبيح موجب لمخالفة حكم الله تعالى وهذا هو الرمز الذي اشرنا اليه في مطلع
ان ما نظهر من اشارات مقاصدهم ما ذكرناه بالاشارات الواضحة والتلويحات البينة من كون الاثار مترتبة
على الافعال الاختيارية في ماتي الدهر مطلقا من غير ان يكون للعلم والشعور والاختيار مدخلية بل يكفي في
ترتبها عدم الدليل عليه لانه ليس من صنوف البديهيات التي لم يكن تقريبها العقل مفتقرا الى النظر
وترتب مقدمات وهذا في الظهور رديف العيان فيقال انه ما الدليل على هذه الدعوى المستقيمة والحجة
على ذلك ولا سبيل الى الاستناد بذلك الى غير العقل اذ الدعوى هي اثبات التحسين والتقبيح
العقليين وبيان حكم العقل القاطع بترتب المدح والذم والعقوبة والثواب على الافعال الاختيارية
من حيث انها كذلك حتى يستحكم به بنيان حقية الشرائع والاديان وارسال الرسل وانزال الكتب

فاشاهد على ذلك ليس الا العقل وهو يكذب ما زعموه ولا شهادة له عليه اصلا كيف واى عقل يشهد بان من لم يقصر
في الطلب واخطأ الحكم الالهي وزعم ما هو الواجب حراما فاجتنب فهو اهل التعيير والتوبيخ والعقاب في الذم وكذا في سائر
انواع الخطأ والزلل من غير تقصير ونهاية نظر العقل الصريح الحكم بكمال عبوديته وتمام طاعته واستحقاقه للتعظيم والثواب
واللطف الخفي وهكذا الحكم في المقامات المشابهة لذلك مع ان المدعى يكفي في فساد دعوة المنع فنحن نمنع ان الحسن مما يستحق
فاعله المدح والثواب مطلقا وان القبيح مما يستحق فاعله الذم والعقاب كذلك ونقول ان اى دليل دل على ان الامر
كذلك حتى يقال ان تلك الاثار مترتبة على تلك الافعال في تمام الدهر على سبيل الاطلاق ويرد عليه الاوهام
ويحتاج في دفعها الى تجشم وتكلف فعليه اثبات هذه الكلية بدليل ودونه خرط القتاد فاذ فسد الاصل ينهدم
الفروع ولفسد الاثار ولا يلزم منه اسناد القبائح والشرور الى حضرة الغني المطلق باعتبار تعذيب من لم يقصر
في الطلب وبذل جهده واستفرغ وسعه واخطأ ولم يصل الى الحق ولم يصب الى الواقع تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا كما يلزم على الملاحدة من مقالاتهم في المقامات وان تحاشوا عن ذلك في مقام التوحيد مع ان هذه المقالة تورث
بطلان الشرايع والاديان والعبودية والخلافة والمعاد والتقصير والتعظيم والثواب والعقاب لانه عليها تترتب الاثار
على المؤثرات والمسببات على الاسباب سواء صدرت عن اختيار او لا معه وسواء كان الفاعل على تحقيقه متدينا بالاديان
ام لا وسواء خالفوا الله او اطاعوه فلا يحدث ارسال الرسل وانزال الكتب ويكون ارباب الاديان والمسلمون والكفار
واهل الجحود متساوين في ترتب هذه الاثار على الافعال الصادرة منهم فمن صدر منهم فعل الحسن يحصل له حسنه
من باب تاثير الطبيعة في اثارها الطبيعية سواء كان مؤمنا او كافرا عالما او جاهلا مريدا او مضطرا ومن
صدر منه القبيح يحصل له نار سواء كان مسلما او كافرا وما شبه ذلك من الارسال والاطلاق وهذه شناعة
وقباحة بالغة الى الدرجة القصوى والمرتبة العليا نعم هذا الاثر مترتب على الحسن الذي هو نفس الايمان والاسلام
والانقياد والعبودية وامتثال حكم الله تعالى والقبيح الذي هو نفس الكفر والجحود والعنود والنفاق وبعض الرذائل
يفترق في هذه الاقاصيص على تلك المقالة بين المؤمن والكافر والمسلم والجاحد فيصير الاول اهلا للجنان والثاني
مستحقا للنيران مع كون البناء على ما لاح من مقالاتهم فاعمد عقلك السليم وقر حكمك السالم حتى

حتى بتنفع بها غاية المقصد ولا يشتبه عليك الغين كما صارت مبهمة على الاعيان فالحق هو الذي تلونا
عليك من ان ذوات الافاعيل معدات لما صدر المدح والذم عند صدورها من جهة انها حسنة او
قبيحة ومع العلم والشعور بحسنها وقبحها كونها اختيارية من تلك الجهة وترتب الثواب والعقاب عند
صدورها كذلك مع ضميمة قصد العبودية والانقياد والمخالفة والالحاد وعند اضطراره عن هذا الامر
جميع الطاعات وزوال كافة الفساد اولا لحصول الافتقار في تصحيح العقايد الى ما صدر من ضيق العبد وقلة
البضاعة فظهر وجه الملازمة والتأييد وان الكلام ليس بسديد فرجع الى ما كنا فيه اولا فنقول قد عرفت
ان النزاع يمكن تحريره بوجهين قد مر الاشارة اليها فنتكلم في المسئلة على التقديرين ولنشر الى ما هو الحق عندي
فان كان النزاع متعلقا بالصدق الشرطية وكذبها على النحو المشهور فالتحقيق ان يقال انا لو قلنا بالصدق
الشرطية مطلقا ولم نفصل بين اهل التقصير وغيرهم لزم احد الامرين اما كونه تعالى ظالما فاعلا للقبائح و
الشرور بل كونه اظلم الظالمين واما بطلان الاديان والملل والعقاب والثواب والتكليف والحساب والكتاب
والمؤاخذة والتعبد والتقرب بيان الملازمة انه اذا صدقت الشرطية مطلقا وصار الغير المقصر المخطئ
الغير الواصل الى الحق واصلين في النار الابدية والعذاب السرمدي فاما ان يكون ذلك من باب ترتب
اثار الاسباب الطبيعية عليها من غير ان يكون للاختيار والارادة والعلم والشعور دخل فيها كترتب
الاحراق على النار والتبريد على الماء والقتل على السم وما اشبه ذلك واما ان يكون من باب معاملة
السيد مع العبيد في الافعال الصادرة منه للاخذ تحت اوامر السيد ونواهيه الطاعة والمخالفة تسليما
من حسن ارادته وسوء اختياره لعدم تطرق احتمال آخر كما هو المعلوم بالعيان على اولي الابصار النافذة
والاول مستلزم للثاني اذ لا وجه للتكليف ولا امر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد ولا عتاب ولا ثواب
ولا حساب ولا مدح ولا مذمة ولا ذم ولا خطاب ولا تبليغ ولا بعث ولا كتاب ولا تقرب ولا
تقريب ولا تبعيد ولا فضل لبعض على بعض ولا نبوة ولا خلافة ولا امامة ولا ديانة اذ جميع
ذلك يصح اعتباره عند ملاحظة العقل والاختيار والعبودية والاطاعة والامتثال ومعاملة

ومعاملة الله تعالى مع العباد معاملة السادة مع مواليهم في الامور المتعلقة بعبوديتهم له بان يامرهم وينهاهم ويجازيهم
على الطاعة والمعصية ويعطيهم منون الامتثال والعبودية من العقل والبلوغ والقدرة والاختيار ويرسل
اليهم الانبياء والمرسلين على وجه لائق بالحكمة الالهية في تربية العباد وتبليغهم الى الغايات الاخروية ويلطف عليهم
الطاف اللطف التي تقتضيها الحكمة ونظم الاحسن ويفعل بهم ما هو المقرر في الاديان والشرايع والملل مما هو صلاح
العباد ونظم المعاش والمعاد واذا كان فرضنا ان معاملته تعالى مع العباد ليست كذلك بل كان دخول المسلمين
في الجنان والكافرين في النيران كنبت الرياحين والازهار في الربيع واضمحلالها في الخريف بطل التكليف
المتعلق بالمختار العاقل من حيث هو كذلك وفسد الدين والملة اذ الدين ليس الا
اليه والثاني مستلزم للاول اذ هذا الرجل قد اخطأ من غير اختيار كما هو المفروض اذ الغرض انه حقق وطلب
وجاهد في سبيله بما هو الجهد ورفع حجاب الطاقة البشرية وصار محجوبا عن شمس الحق مغمورا في الظلمات وامثاله
الورطات مع ذلك الاجتهاد الكامل المقدور فهو ليس بمختار في ذلك الجحود والخطأ بل كالمجبول عليه المفطور
كذلك مثل الاجسام المخلوقة على السواد والكدورة والتسنية وشد هذا لا يوجب العقاب والعتاب بل لعذره من الفعول
النورانية والقرائح الروحانية لما له من التدليس الشيطانية والوساوس النفسانية فلو عذبه الله الحكيم
بالعذاب الابدي الذي لا تقوم له السموات والارض جزاء بما كان قد كسبت فيه والعدو من سائقه قريبه و
جعله مع الشياطين وعاقبه وعاتبه هذا وسلكه في سلاسل من النار وحشره وفضحه بحضرة الانبياء
والمرسلين والملائكة المقربين لكان هو شانه تعالى ظلم الظالمين اذ لا يتصور ظلم وجور اعظم من ذلك
بالبرهان الاقوى من العيان بل نقول ان هذا الظلم العظيم الاعظم القبيح يلزم على الاول ايضا لان فطرة العقلاء
وايجادهم على مقتضى طبايعهم الشرور والمعاصي من غير قدرة واختيار وتاثيرهم الجبلة والخلقة في الاثار
الموصلة الى النار قهرا وبعثهم على وجه يدخلون معه في الجحيم ابدا ويعذبون بالنار الاخروية دائما عن قدرة
واختيار بتركيب الجبلة والفطرة يلزم منها ذلك الظلم قطعا لان مرجع ذلك الى ايجادهم على الدخول
في النار والتعذيب بها ابدا وهو ظلم عظيم لا اعظم منه قطعا فظهر لزوم احد الامرين فنقول ان كل واحد

منها بين الفساد وظاهر البطلان اما الاول فلانه مع كون استحالة صدوره متفقا عليها بين الكل
مستلزم لجهله تعالى وافتقاره وامكانه وتحديد وجوده وتركيبه وخروجه عن الوجوب الذاتي المقتضي
للغنى المطلق الى الامكان الذاتي المقتضي للفقر المطلق لاستحالة صدور الممكن بلا سبب وصدور الشر
مستحيل الا عمن كان في ذاته جهة شرية وشائبة نقص وعدم ليصدر منه الشر والظلم من هذه الجهة
يكون وجوده صرفا بسيطا فانما ينبغي ان يكون زوجا تركيبيا فيه مبدأ الشرور والنقائص والاعدام
وهو الماهية التي لا يشم بذاتها رائحة الوجود وتستتبع النقصانات والظلمات فمن بلى فرض كونه واجبا
بالذات من جميع الجهات كاملا من كل الوجوه غنيا على الاطلاق بريئا من فنون النقائص وشوائب الاعدام
بسيطا من جميع الجهات يمتنع ان يصدر منه القبائح والشرور والاعدام بل الصادر منه بالذات ليس الا
وجه الوجود الخيرية والنورانية والكمال والسرور وما ترى من النقصانات والشرور والاعدام فهي من
خواص مراتب صفة المقدر وشئوناته التي ليست بجعل ذوات بهار شرطها الجاعل بل هي
مجعولة بالعرض ليست ثابتات غير مجعولة لتلازم الوجود مع الشيئية كما هو المقرر في مقامه
وان انكره بعض المتكلمين القائلين بثبوت قديمين واما الثاني فلانه يستلزم نسبة الشرور والقبائح
الى الله تعالى ونفي عدله وحكمته في علمه وقدرته وكماله ووجوب وجوده وازليته وقدمه وما اشبه
ذلك من الكمالات الالهية والصفات الوجوبية فيلزم ان لا يكون في الوجود واجب الوجود القديم الازلي
المتقدس عن شوائب النقصان وعلائق الامكان وهذا لا يوجب الغنى المطلق وانعدام الكل وبطلان
حقيقة الوجود ورفع كل موجود ولزوم هذه المحالات والممتنعات ظاهر على العارف باسرار الحكمة الالهية
وسائر العلوم العرفانية الحقة وربط الاسباب بالمسببات وتعلق العلة بالمعلولات وقضاء
اللوازم بالملزومات فانه على ذلك شهيد ولا ينكر الا شقي عنيد مع ان الكلام في هذه المسئلة
انما هو مع ارباب الملل والاديان والذين قالوا بالشرايع والكتب والرسل والتكليف
والامر والنهي والوعد والوعيد والحشر والحساب والثواب والعقاب في التعظيم والاهانة

وما ما ثبت من اركان الدين واثاره وظواهره وبواطنه فلا يجوز له الجزم حول الاحتمال المجوز لبنيان الدين وانهدام اركانه فمن يقول بالصدق الشرطية فكيف له ان يتفوه بهذا الاحتمال المزيف لجميع اسرار الحكمة والمضيع لجميع الاديان والملل مع انه من اهل الاسلام بل الايمان بل من رؤساء المؤمنين وسلاطينهم وعلمائهم واكابرهم ولعل اهل الاسلام بل جميع الملل والاديان متفقون على فساد ذلك وفيهم اصحاب النفوس المقدسة وذوات الارواح المطهرة واولوا العصمة الكاملة وذووا الالهامات الالهية الذين يحصل لهم العلم باصابتهم للواقع وبلوغهم الى الحق وتطابق اخبارهم لما هو الثابت في متن الدهر مع اغماض العين عن ثبوتهم المتفرعة على ثبوت الاله الواحد الكامل في الذات والفعل المقرر للشرايع والاديان المرسل للانبياء والخلفاء وبهذا العلم الاجمالي في ثبوت حقيقة الملل والاديان والنبوات وبهذا الطريق نستيقن حكمه واضح شديد من اشد البراهين على حقيقة ما اخبر به الانبياء المقدسون الكاملون والاوصياء المطهرون الواصلون من المعارف الحقة المتعلقة بالمبدء والمعاد من وجوده تعالى وكماله وجلاله وعدله وحكمته والموت والبعث والحشر والصراط والجنة والنار بل بهذا انتفاء العيب وسقاء الغليل واطمينان النفوس وحصر الالباب واحد اليقين ولسنا في توهم الدور الباطل اللازم من توقف صدق الانبياء على ثبوتهم المتفرعة على حقيقة وجود الاله الكامل في الذات والفعل العادل المرسل الجواد الوهاب المتوقف صدقها على النبوة اذ حقيقة هذه المعارف الحقة بهذا السبب الواضح لا توقف لها على نبوة الانبياء بل على اطباق نفوسهم المقدسة الكاملة المرآة للاعيان على ما هو عليها في متن الدهر بالحدس الثابت القوي لا يعتريه شك ولا ارتياب فلا دور ولا فساد وظني ان بهذا اسكنت النفوس وطابت الارواح عند سلامتها عن اللجاج والوساوس والعتو والنفور لانها اذا القيت عليها بقية مضطربة لا حظ لها من تمكن هذا الدليل الشامخ ولا نصيب لها من هذا الماء ١١

التذنيب

العذب سلسبيل لا تزال لا تطمئن بشئ وان كان اظهر من الشمس بل حظوها من العلم السكوت بالبلد نبات وات بالالزاميات فهي فاقدة للعلوم في جميع الازمان وان كانت ملزمة في بعض الاحيان فاخ كشف عن وجه اسرارك غشوات الجهل والارتياب حتى ترى عين هذه الحكمة من غير ستر وحجاب فتجد البهجة والنور ولصير محال معرفتك مشحونة بالنور ويطمئن قلبك وليسكن نفسك وتامل وانظر واغتنم واحفظ فانه ينفعك باذن الله تعالى ودع الجدليات فانها حجب وستار بين القلوب والانوار فمن انس بالرسوم والجدليات فليس قلبه مطمئن بالايمان بل هو ابدا في الاضطراب وتحت قهر الشيطان ومن هنا قد صيد كثير من اهل الرسوم واضلوا ولم يؤتوا من العلم شيئا لانهم لم ياتوا البيوت من ابوابها فلم يحصل لهم من كثرة الطلب الا العناء والتعب ولم يفدهم كثرة السير الا البعد وقد وقعوا في المهلكات وغمروا في الظلمات من غير ان يشعروا ومع ذلك الضلال المبين انتهوا وسروا وابروا اعاذنا الله وجميع الموالين من هذا الخسران المبين واذ قد تبين لك ان دعوى صدق الملازمة المسطورة من الاوهام الفاسدة والخيالات الباردة فلا ينبغي ان يكون مراد من قال بان المخطئ في العقايد اثم من اهل النار وهم معظم اصحابنا الامامية وجلهم لو لم نقل كلهم صدق هذه الشرطية لانهم اجل من ارتكاب هذه الفاحشة المبينة التي لا ينبغي صدورها من الاوساط فضلا من الاكابر والاشراف بل ينبغي ان يكون مرادهم ان الامر كذلك في التحرير الا في النزاع وكيف كان فلا شبهة لنا في كذب هذه الشرطية على سبيل الكلية الحق الذي لا يعتريه وهم هو التفصيل بين اهل التقصير وغيرهم فلو اخطأ احد في شئ من العقايد الحقة وهو القاصر في الطلب بل بذل جهده واستفرغ وسعه وكشف غشاوات العصبية والحسد والتكبر وما يشبه ذلك عن وجه قلبه ولم يصل بالحق مع ذلك بل بجهده فهذا الرجل على تقدير وقوعه ليس من اهل النار باعتبار هذا الخطاء وان عومل معه معاملة الكفار في دار الدنيا بل هو من اهل جابلس الامر لهم لكنا نقطع بانه تعالى لا يعذبه بهذا القدر ولا يخلده في النار تعذيبا له الا بحجة واضحة وبينة ظاهرة فما لم يكن محجوبا لا يعذب فاما ان يغفر ويرحم بلا احتجاج والتكليف اذ يبتلى ويحتج لعذبه

بشئ ويعامل معه ما يصدر منه من الاطاعة والمخالفة فعدم التعذيب من غير حجة قطعي عندنا اهل العدل واما مغفرته بدونها فهي مبتنية على علمها عند اهله تعالى لا سبيل لنا الى الحكم بها نفيا واثباتا على سبيل القطع واليقين وهذا الحال في المجانين واطفال الكفار والمستضعفين فانا نقطع بانهم لا يعذبون اذا لم تجر عليهم الحجة كذلك بل اما ان يكونوا مغفورين من فضله تعالى او يكلفوا الشئ ويحكم عليهم بحسب ما يصدر عنهم بعد الاتمام والاطاعة والمخالفة هذا هو الذي ظهر لنا في حكم المسئلة ان كان النزاع متعلقا بالصدق الشرطية وكذبها وان كان متعلقا بحال الواقع من المخطئ بعد تسليم صدق الشرطية بالنسبة الى اهل التقصير والتهاون والتعصب واللجاج وكذبها بالنسبة الى من لم يقصر في الاجتهاد والسلوك وجاهد في الله حق جهاده بان يكون مرجع قول جمهور اصحابنا بان المخطئ اثم الى ان الواقع من المخطئ في احد الازمنة ليس الا المقصر بناء على وقوع التلازم بين عدم التقصير والاصابة بل استلزام الاول للثانية واستلزام الخطاء للتقصير والتساهل ومرجع القول الاخر الى كون بعض المخطئ الواقع غير مقصر فلا يكون الا النزاع فيه فيتكلم فيه على هذا التحرير ونقول انه لا ريب في ان التكليف الالهي لا يتعلق باحد من اهل الشعور الا الذي من العبودية وشرايط الامتثال ومقدمات تحمل الاحكام والتعبد بالاديان من البلوغ والعقل والقدرة والاختيار والعلم وكون الاول من مقدمات التكليف وان لم يستقر بعقولنا الناقصة على سبيل الكلية اذ لا عرفان لنا كون القريب الى البلوغ المميز غاية غير مكلف وكون البالغ المكلف مع تقاربهما وتساويهما في جميع الاحوال الظاهرة علينا وان كانت متفقة في الحد لانها تحكم بقبح تكليف الرضيع والرضيعة وطلب الفعل والترك منه بالضرورة وان كان منشاء حكم العقل هو سلب العقل والتميز لكن لساني الشرع الالهي لما نطق بشرطية البلوغ بافصح بيان ونادى بها على الاصوات بحيث سمع ذلك جميع الاسماع كمال الاصغاء من غير تشويش وارتياب وبدون تزلزل واضطراب نعلم بالضرورة كونه مؤنة التكليف وان لم نعرف سره على سبيل التحقيق والتوضيح اذ امارة عقل الكل اوضح من امارة عقولنا الناقصة بدرجات كثيرة ومقدمات

عديدة والعلم الاجمالي كاف في شرطية المقام بل هو واضح واتقن واسلم من طريان الشكوك والشبهات والاوهام واما ساير المؤمنين والشرايط فالعقل مستبد في معرفة شرطيتها وتقدمها اذ المجنون بقبح ادخاله في دائرة التكليف وتوجه الاوامر والنواهي اليه وتعظيمه واثابته عند الفعل واهانته وتعذيبه عند الترك اذ لا معرفة له بحسن الفعل وقبحه وحسن الاطاعة والعبودية وتحصيل القربة والزلفى وقبح المخالفة والتمرد والاستكبار والبعد عن ساحة العز والحضور وليس غايته في الافعال الا الامور الخيالية فلا يكون الباعث له على الاتيان بالخيرات الامتثال والتقرب بالاطاعة وعلى الاتيان بالشرور اتباع الهوى والمخالفة فالغاية العقلية منتفية في فعله راسا فرفع درجته واثابته وتعظيمه عند الاتيان بالحسنات جهلا وقبح بحت وحط رتبته وتعذيبه واهانته وتعييره عند فعل السيئات ظلم عظيم وقبيح وجور لا يليق ولا يليق شئ منها بساحة جلاله الاجل وكماله الاكمل تعالى شانه عما يقولون وهكذا الحال في الشرايط الاخرى فان العقل مستبد بكونها دخيلين في توجه الخطاب وصحة الثواب والعقاب واستناد الجميع الى المكلف فهذه الشرايط المصححة لكونه كذلك والموصلة له بهذه الارض الجليلة من الرتبة الرافعة الشامخة توجه الاوامر والنواهي اليه بتوجه الخطاب الالهي وليصير محل الاوامر والنواهي ويتشرف بشرف المخاطبة الربانية ويتاهل للكرامة الحضرة السبحانية للكمال المفيض في الافاضة وتمام المستفيض في الاستفاضة فالمنع من ايصال هذا الفيض الجليل غير جائز ولذا شرع الملل والاديان وبعث الانبياء في الدهور والازمان ودعى المستحقين لهذه المثوبات والمعدات لطاعة الرحمن ومخالفة الشيطان وبشروا وانذروا بالجنان والنيران وفتح عليهم باب الرحمة عند الاطاعة وحقت عليهم كلمة العذاب في الشرور والمخالفة وليس لتوجه التكليف شرطا اخر والا لما صح دعوة الفاقد له المستجمع للمسطور من الشرايط الا انه باطل بالضرورة من العقل واتفاق ارباب الملل والشرايع وبعد تحصيل هذه المقدمات يكون ساير المقدمات مقدمات الوجود فعليه تحصيلها واذا اهمل وحصل الخطاء او لم ينل المقصود وفات المطلوب فهو من اهل التقصير والتهاون واذا انتفى شئ من هذه المقدمات ينتفي الوجوب التكليف

ويكون صاحب الخطاء غير مؤاخذ لكونها مقدمات الوجوب لما عرفت من قبح التكليف لفقدان واحدة
منها وعليه اتفاق العقول الكاملة وعند الفقد ينتفي الالزام والطلب فليس عليه شيء بالخطاء ولذا اطفال
اطفال الكفار اذا ماتوا قبل البلوغ ولو كانوا مميزين معتقدين لعقائد آبائهم تقليدا لهم باعتبار
ذلك بل لو عذبهم الله تعالى لكان ذلك لعدالة الحجة عليهم ومخالفتهم واستكبارهم وارتدادهم عند
ذلك وهذا هو الذي يدل عليه القواعد العقلية اليقينية التي يقول بها العدلية ويمكن استفادته من آثار
اهل العصمة ع وهكذا حال الجاهلين الذين بلغوا مجنونين وماتوا كذلك فكل من فقد شيئا من تلك
المقدمات الوجوبية فقد امن من عذاب الله ان مات كذلك بل لو عذب قبل اقامة حجة والزام التكليف
وهذه الاحكام يقينيات عندنا ولا ينبغي ان يرتاب فيها واحد منها والظاهر من المقطوع اتفاق الكل
عليه فليس لهذه الفرق الفاقدين للشرائط كلا او بعضا مؤاخذة وعتاب وعقاب فالنزاع في ان الواقع
من اهل الخطاء آثم معاقب راجع الى انه هل يكون كل ما هو خاطئ جاحد مقصرا جامعا لشرائط وجوب التكليف
اذ المقصر الجامع مع فقد شيء منها في حقه فمن قال بالاول قال بان كل جاحد مخطئ آثم ومن قال
بالثانية قال بالقصر وكون بعض المخطئ غير آثم فالمجانين خارجون عن محل النزاع لانهم مع خلوهم
عن الاعتقاد مطلقا فاقدين للعقل الذي هو محل العلوم والعقايد فاقدون لشرط التكليف وخارجون
عن الامانة والخطاب والتكليف ومثلهم الصبيان الغير المميزين لذلك بعينه فلا يتصور كونهم آثمين و
ان فرض كونهم معتقدين لخروجهم عن دائرة التكليف فهم كالبهائم والانعام لا يتعلق بهم
التكاليف والاحكام فتعذيبهم قبيح وتعذيبهم غير صحيح واما الصبيان المميزون منهم وان كانوا من
اهل الاعتقاد باعتبار غفلتهم لكنهم ايضا خارجون عن محل النزاع لما علم من البديهي بالضرورة
من عدم تعلق التكليف الا بالبالغين فلا وجه للحكم بكونهم آثمين معذبين بالنار ابدا فهذه الفرق
الثلث خارجون عن موضوع البحث والمفقود فيهم من شرائط التكليف هو العقل او البلوغ
فبقي البالغ العاقل اما باشتغال البلوغ او العقل اذ هما معا غير آثم بالاتفاق وان حصل له الاعتقاد

فبقي البالغ العاقل فنقول ومن المقرر في العقول ان الافعال الزمانية المتدرجة الانصرامية يمتنع
ايجادها في زمان لا يفي بوجودها بالضرورة من العقل فالامر بايجادها في زمان كذلك لا يصدر من الحكيم
تعالى اما لانه تكليف محال لان طلب المحال محال واما لانه تكليف بالمحال بناء على ان المغرض من
الطلب شيء يمكن توجهه الى المحال لغرض فيمتنع صدوره من الحكيم تعالى لقبحه فلا يجوز ان يأمر
تعالى عباده الا بايجادها في زمان يفي بوجود ذاتها كاملة في الوجه باضيقه او يكون ازيد واوسع كما في
التكاليف الموسعة وبعد تقرير ذلك المقصد المبرهن في العقول يتبين عليك ان اطفال الكفار وامثالهم فقد
اذا اعتقدوا العقايد ابائهم الباطلة باعتبار كثرة السماع منهم والتعيش فيهم والفائهم ابواتهم
في الليالي والايام وحسن ظنهم بهم وعدم خطور ضلالتهم وتقصيرهم ببالهم وما شابه ذلك
من الاسباب المورثة للعلم والاعتقاد وبلغوا كذلك وماتوا قبل انقضاء زمان يمكن
في العادة اعمال القوة النظرية التي هي مؤنة الوصول الى العقايد الحقة فيه وجاء اجلهم من قبل مضي
هذا الزمان الذي لابد منه في تحصيل الايمان بحسب اقتضاء هذه النشأة الكونية التي كمالاتها تحصيل بالتدرج
بحركة الاتصالية في القوة والاستعداد فيجب ان يكون هؤلاء الضعفاء خارجين عن موضوع النظر
لان خطائهم قبل البلوغ لا يوجب شيئا من الاثم والعقوبة والتعيير والخلود في النار كما مر وبعد
البلوغ لم يتعلق بهم خطاب بالايمان لانه ليس بينا غير مفتقر الى اعمال فكر واستعمال عقل بل حصوله
محتاج الى اعمال القوة النظرية بمقدار استعداده وقريحته وفطانته المختلف باختلاف الاشخاص و
الازمان والاحوال من كثرة العوائق وقلتها وفقدها ونحو ذلك والمفروض انه لم ينصرم هذا المقدار الضروري
من الزمان فهو غير مخالف لله تعالى في الخطاء ولم يصدر منه ما يوجب العقوبة فيقبح في العقل
الحكم بكونهم آثمين مخلدين في العذاب المهين لانهم لم يتكلفوا حتى يؤاخذوا ويعاقبوا
فيجب ان يكونوا خارجين من موضوع البحث ولا يليق بان الاكابر القائلين بان المخطئ في
العقليات آثم ان يقولوا بعصيانهم الموجب للخلود في النار لانه لا يليق باصولهم وعقائدهم

في فضل الله تعالى وعدله وحكمته فالظاهر خروجهم عند هؤلاء الاكابر حتى حكموا باثمهم وان لم يصرحوا به باعتبار
هذه القرينة العقلية الواضحة ولئن ادخلوا اهل ريب في خطائهم في ذلك شهادة العقل الصريح عنيد و
محض الفضل الجمهور بعيد يتبنى الحق لا خير فيهما بل لا ذخيرة في العقول الساذجة وان استبعد ما الاوهام و
هؤلاء الذين كانوا في اوائل الاسلام وماتوا على عقايدهم الباطلة قبل ان يصل اليهم صيت
الاسلام اذ لا شبهة في ان دين الاسلام لم يصل الى الكل في اول يوم بعث النبي ص على الحق لانه كان على
قانون النظم البشري والوضع الكوني كما هو مقتضى الحكمة الالهية في بعث الانبياء وارسال الرسل
وانزال الكتب وتشريع الاديان فيجب ان يكون التبليغ والوصول اليهم على قانون النظم الكوني
المتدرج الزماني وهو يقتضي وصول خبر النبي ص وبعثته الى الخلق المنتشرين في آفاق العالم واصقاع
الدنيا على حسب التدريج ومرور الدهور بان يصل اولا الى الاقرب وهكذا الى ان يصل الى الابعد
بعد مضي اطول زمان يقتضيه العادة في وصول المبعث الى الكل ولا يخفى على العقول
ان بينه وبين اول المبعث زمان طويل فالعادة مقتضية لموت جماعة من النائين قبل وصول
المبعث اليهم فهؤلاء ان ماتوا على الخطاء في الاعتقاد بهذا النبي المبعوث عليهم في الواقع لكنه
لا تقصير لهم في الخطاء لانتفاء العلم والقدرة لهم فقد انتفى شرط وجوب التكليف ومقدمات
توجهه اليهم فتعذيبهم جور وادخالهم في النار ظلم لانتفاء التكليف الموجب للمؤاخذة والتعذيب
ومثلهم الذين وصل الخبر اليهم فشمروا اذيال هممهم في الطلب وتحصيل الحق بمقتضى عقولهم
الصحيحة السليمة لكنهم ماتوا في التسبيب قبل ان ينقضي زمان يمكن فيه الوصول الى المقصود لان
هؤلاء ايضا ليسوا باهل التقصير والتهاون والتكليف غير متوجه اليهم في مدة الدهر ولم يبعث
اليهم رسول في الحقيقة فشرط التكليف في حقهم مفقود وهو يوجب سقوط وجوبه في العقول
الساذجة الغير المشوبة بالاوهام الشيطانية والخيالات النفسانية شهد بقبح تعذيبهم
وتاديبهم ومؤاخذتهم وادخالهم في النار جزاء بما كانوا يعملون فنعلم بالعلم الضروري ان الحكيم

العادل تعالى شانه لا يعذبهم في الابد بهذا الخطاء الذي لم يكونوا قادرين على دفعه وهذا ان الضعفاء
والنسوان بالنسبة الى الضعفاء الامام عليه السلام كما لا يكون خفيا على اولي البصائر النافذة فتعذيبهم
ايضا قبيح لضرورة العقل فهؤلاء الفرق المذكورة ليسوا بآثمين معذبين في النار الكبرى باعتبار الخطاء
فيجب ان لا يكونوا داخلين في موضوع المسئلة ودعوى عدم وقوعهم في الخارج عادة حتى لا يقدح في
صدق الاحكام المذكورة في الكلية القائلة بان كل مخطئ آثم مكابرة واضحة سخيفة لا يصغى اليها فاحتيج
تخصيص موضوع القضية واخراج هؤلاء منه وكونهم غير داخلين فيه عند علمائنا الحاملين عن الفئة
عن التفوه بهذا الخطاء البين وعلى تقدير عموم الموضوع فمخالفتهم لازمة وان كان ذلك
المخالف منكرا عند اهل الاعتساف ويدل على ما ذكرناه بالنسبة الى جماعة من الفرق المذكورة طائفة
من الروايات المعتبرة مثل ما رواه ثقة الاسلام باسناده الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال قلت
لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم و
رواه في الصحيح عن حماد عن عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله
ص قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية فقال الحق والله قلت فان اماما هلك ورجل
بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا هلك وقعت حجة وصيه على
من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر
من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
قلت فنفر قوم فهلك بعضهم قبل ان يصل فيعلم قال ان الله عز وجل يقول ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله الحديث وبهذا المضمون ورد
روايات اخر ايضا وهذه الاخبار وان وردت في معذورية الطالبين للامام في اول الغيبة

مادام مواقع الطلب بالتوانى البين ام لا لكن الامر فى الذين كانوا فى طلب بعث النبى صلعم كذلك لا شفاء الفرق بينهما بالضرورة العقل وفى الحديث الشريف اشارة ظاهرة بها ان الامور التى يستقل العقول فى ادراكها ومعرفتها لكون الارض لا تخلو عن حجة وما يشبه ذلك لا عذر لاحد من العقلاء فيها الا ان العقول كقاصر فى مؤنة تحصيل تلك الامور فلو خطاء وقع ذلك فكان خطائهم عن تقصير وتهاون وتسامح وبها ان الامور التى لا يستقل فى معرفتها العقول فهم معذورون فيها ما دام مواقع الطلب وما تواتر ام لا فاحفظ ذلك حتى تجى حينه والى الحصر ان الفرق المذكورين ان خطاء او الخطائهم ليس عن تقصير وعلم فلا يتعلق بهم خطاب فليس لهم عقاب لكونه قبيحا فى العقول السليمة جدا فلا يعذرون بذلك بل اما ان يفهم انه تكامن فضله الواسع او يلقى عليهم الحجة بعد ذلك ويعامل معهم بما ظهر منهم من الاثار والحالة والايمان والكفر واحدهما قطعى لكن خصوصيته لا دلالة قطعية عليها كما لا يخفى ومثل هؤلاء المستضعف الذى لا يعتقد الحق ولا يعانده لضعف عقله ونقصان قوته بحيث لا يمكن له الامتياز بين الحق والباطل والاعتقاد بما زم الشرع ولو ظهر الاعتقاد فهو مجرد لا يشعر بما يقول يتبع كل ناعق ويميل مع كل ريح فنفسه فى الحقيقة خالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة ولا يحصل له شئ منها ولو اقر بها الف حجة وهذا ليس عن تقصير منه بل هو باعتبار قصور قوته النظرية التى هى مؤنة فى تحصيل المعقولات واكتساب النظريات فهو مع الشرك مشرك ومع المسلم مسلم وهذا ايضا خارج عن محل النزاع ولو كان مظهر الكفر والشرك لانه لا حجة له تكامل عليه لانه لم يعطه ما هو مؤنة الايمان والاعتقادات الحقة من العقل النظرى الذى هو الاصل الاصيل فى الاعتقادات والتصديقات فلا يعذبه قطعا لقبحه ومنافاته للعدل والحكمة المتعالية عن الجبر والجور والظلم بل هو كما لا يكون مؤمنا فى الحقيقة لو كان بين المؤمنين متابعا لهم مظهر الكفر مقلدا لهم فى ذلك فهو ليس بالمخطئ حقيقة لان الخطاء هو الاعتقاد الغير المطابق للواقع وهذا الرجل ليس له اعتقاد بالحق او الباطل فى الحقيقة وموضوع النتاج وهو المخطئ فى العقليات الايمانية فهو خارج البتة فالفرق المذكورون ليسوا من هذا الموضوع عند علماء

بل عند علماء الاسلام وهم وان لم يصرحوا به فى مسطوراتهم بل اطلقوا الحكم فى هذا المقام البعض واجملوا فيه غاية الاجمال لكنه يظهر من اصولهم المقررة وعقائدهم المعروفة انهم ليسوا عندهم من الذين حكم هؤلاء الاجلاء بكونهم ايسين عند الخطاء وشئ هذا التخصيص المعلوم من حال المتكلم ومذهبه واعتقاده من غير ان يكون كلامه مشعرا به كثير شايع جدا ومنشأ هذا الاطلاق مع ثبوت التخصيص عنده قطعا عدم التفاته عند المخاطبة بالاسباب الموجبة للتخصيص كما هو مقتضى النظام الكونى الطبيعى الا ترى ان السيد اذا امر عبده بسفر وكان العبد صحيحا سالما من الموانع الظاهرة فلا ريب فى تعليق الامر ويقول له سافر من غير تقييده بشئ مع انا نعلم من حاله قطعا ان امره مقيد بما اذا لم يعرض له مرض شديد او منع العدو ونحو ذلك ومع ذلك لم يقيد امره واطلق وهذا باعتبار عدم التفاته الى تلك الاسباب التى يكون طريانها خلاف العادة وهذا هو الذى اعنى لعدم الالتفات الموجب للاطلاق وهذا النوع من التخصيص هو التخصيص المعلوم من حال المتكلم من غير التفاته به باعتبار كون حدوثه خلاف العادة وكلام الله تعالى وحججه ايضا يكون واردا على هذا المنهاج وان كانوا عند المخاطبة متوجهين الى تلك الاسباب المخصصة الطارية لان كلامهم وخطاباتهم منزلة باقتضاء الحكمة المتعالية الكاملة على ما هو سياق العادة والمعروف بين نوع البشر وكان منها جاريا فى هذا المقام عدم التعرض للتخصيص باعتبار عدم الالتفات الى كون طريان المخصص خارقا للعادة مخالفا لظاهر نظم الطبيعة فيجب فى الحكمة ان يكون كلام الله تعالى وكلام حججه واردا فى هذا المقام على سبيل الاطلاق من غير تعرض للتخصيص كما هو المعروف بين البشر وهذه قاعدة شريفة ومقدمة لطيفة يستنتج منها مقاصد صحيحة ومطالب عظيمة ومباحث اخرى فاحفظها حتى تنفعك فى مقامات الافتقار فنقول بعد ما مهدنا نقول ان الطوايف المذكورون ليسوا من موضوع النتاج وان كانت مسطوراتهم مرسلة وسطورهم مطلقة لما علم من حالهم وعقائدهم وعلومهم مع ان الحق احق ان يتبع فلو قلنا بانتفاء هذا التخصيص فى قصدهم الا كان اطمئنان نفوسهم بانهم لو التفتوا اليهم لحكموا بدخولهم وانهم عند الخطاء كما هو ظاهر ارسال عنوانهم

فنفاقهم لا محيص منه بشهادة الحجج الباهرة والبراهين الساطعة عليه وهؤلاء الطوايف موجودون فى العادات ليس وجودها مجرد الفرض والتقدير حتى لا ينوهم التخصيص فى القضية المنتاج فيها وهو معلوم على ارباب الفطانة اذا استمعت ما تلوناه عليك واودعته فى خزائن قلبك فاستمع لما نتلى عليك وهو انه يكون موضوع النتاج ومحل النزاع ما سوى الفرق المذكورين من العاقل البالغ الغير المستضعف المستثنى منهم عند من الطوايف ولا ارتياب فى ان الباقين بعد الاستثناء لو قدر قصورهم من شئ من المعارف او عدم تمامية اذا كان للسعى دخل فى تحصيله فلا ريب فى كونهم معذورين غير اثمين عند الخطاء المامر بك فى التحرير الاول من انه تعالى وحججه قائلون بذلك النزع فينبغى ان يكون الكلام فى وقوعهم فالقائلون بكونهم اثمين يقولون ما سوى الطوايف المذكورين عطاه الله مؤنة الايمان وان كان محتاجا الى الالقاء والبيان فى جميع الامور الا زكان فلو خطاء كان خطاؤه ناشيا من التقصير والتهاون لا من القصور والعجز فطوايف الناس المنتشرون فى اقطار الارض وافاقها من الرجال والنساء والعوام والخواص والنائى والقريب والابيض والاسود فى الماضى والحال والاستقبال عند اصحابنا عند الخطاء والضلالة من اهل النار على سبيل الكلية مع الاعتقاد بانه لو فرض انتفاء تقصيرهم فى الخطاء ليسوا اثمين معذبين فى النار ولم يقولوا بتقصير الكل وقالوا مع ذلك بالايجاب الكلى بعد الاستثناء المعروض وجعلوا وجود المخطئ الغير المقصر بين فرق الضلال بمنزلة عدمه والقولوا بخلود الغير المقصر الواقع المخطئ فى النار وهذا ضلالة بينة وفساد ظاهر ولو جعلوا الواقع مقصرا او غير مقصر وحكموا بالخلود الاول فى النار دون الثانى لما كان للنتاج وجه لان الخصم ايضا يقول بخلود الاول فى النار فينبغى ان يكون مقصودهم ما ذكرناه من اعتقادهم على كون الكل المنتشرين فى افاق العالم بعد الاستثناء المزبور عند الخطاء من اهل التقصير فكل فرق الضلال الموجودين فى عمر العالم من اصحاب السير فالخصم يقول بان بعض الواقع ليس له تقصير فهو ليس من اهل النار بل هو اما ناج او مستور بالغفران فهو المقصر فى فرق الكفر الموجودين فى الاعصار والامصار واذا انكشف الموضوع نشرع الان فى تحقيق الحق ونقول انه لا يخفى على اهل العقول ان الباقين بعد الاستثناء اذا كان خطاؤهم عن

عن غير تقصير فذلك اما لاجل قصور فطانتهم ونقصان فطرتهم وعدم وصول عقله لدرك الحق الذى اخطاء فيه ولو باعمال النظر والتخلية والطلب والاجتهاد واما لاجل ان عقله وان كان صالحا لذلك لكنه لا يمكنه اصابة الحق لان النظر فى الشئ والتامل فيه فرع تصوره والعلم الاجمالى به لان المجهول المطلق محال قطعا وايجاد الشئ بالاختيار بدون تصوره ممتنع جدا وهذا الرجل لم يتصور ذلك الشئ باعتبار انه من المسموعات ولم يقرع ذلك سمعه كما اذا كان فى قصى بلاد العالم ولم يصل اليه دعوة نبى ما ولم يعثر على الحقايق فانه لا يمكن له النظر فى ذلك حتى يصل الى الحق باعتبار انتفاء الموجب لصحة النظر ولاجل ذلك كان باقيا على ضلالته القديمة وكفره الفطرى او كان ذلك الشئ من العقليات لكنه لم يلتفت عقله اليه فى تمام عمره ولم توجه احد ايضا اليه بالمخاطبة والتعليم والانتاج ونحو ذلك فهذا ايضا لا يمكنه التصديق بذلك الشئ لان النظر فرع التصور وان كان الشئ بحيث لو التفت الرجل اليه وتوجه عقله اليه لامكنه اصابة الحق فان كان المخطئ غير مقصر فى خطاء اعتقاده فانما يكون خطاؤه اما باعتبار قصور الفطانة او عدم امكان النظر باعتبار ما ذكر اذ لا يتصور سبب اخر فنقول الحق لا ننكر انه لو تحقق احد الامرين لانتفى التقصير ولم يكن الرجل من اصحاب السعير لكنه لا دليل قطعى من العقل والنقل على وجوده حتى يلزمنا الاعتقاد بوجوده كافر ليس كفره عن تقصير ولا شاهد عليه الا بنيه من الاوهام الناشية من عدم التدبر وملاحظة عادات الناس وانتشارهم فى اقطار الارض وصعوبة تحصيل كثير من المعارف عليهم باعتبار وجدان قصور فطانتهم لدرك هذا المقصد او عدم امكان تحصيل ذلك والمسافرة فى طلبه والاجتهاد للتنبيه اليه ونحو ذلك من الموانع العادية المعلومة بالوجدان الصريح فنقول انا نشاهد كثيرا من الناس من اهل البلاد والقرى والبوادى ونرى انهم لا يقدرون على معرفة تجرد ذاته تعالى بتجرد الكامل الخصوص ونحو ولا يتيسر لهم التصديق بعينية صفاته تعالى وما يشبه ذلك من المقاصد المفصلة والمطالب المشكلة اذ فطانتهم قاصرة عن تصور هذه المسائل الخفية الدقيقة فضلا عن التصديق بها كما هو المشاهد بالوجدان فهؤلاء لو اخطأوا لكان خطائهم لقصورهم بحسب الفطرة فلو كان اعتقادهم ان الله تعالى داخل فى حيطة الزمان او له ماهية و

ووجوده او هو جسم كالاجسام او هو محدود ومحيز او ان ذاته معروض العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات
الكمالية وتلك الصفات قائمة بذاته تعالى قيام الصدور او العروض بما يجوز عليه تعالى تعذيبهم بذلك وادعائهم
في النار الكبرى مخلدين اذ ليس التشبث بالحق في هذه المقاصد وسعهم فهو تعالى لا يعطهم مؤنته ذلك فمن اين يلائم
عدله وحكمته ان يعذبهم بذلك تعالى عن ذلك علوا كبيرا او يقال ايضا ان عامة الناس في كل البلاد والقرى والارار
والجبال لا يقدرون في تحصيل الكثير المعارف سوى العقايد الا بالاستماع من علمائهم ورؤسائهم في المساجد
والمنابر وغيرها من مواضع الاجتماع فيحصل لهم من تكرر الاستماع من واحد بعد واحد ومن طبقات طبقة في ذلك
البلاد صغيرهم وكبيرهم ورجالهم ونسائهم وعلمائهم وجهالهم على ذلك العلم بكون ذلك الامر حقا بحيث لا يعتريهم
شك ولا ريبة في وقت من الاوقات فهؤلاء غير قادرين على النظر والاجتهاد التام في التميز بين هذا المذهب
وغيره اما لعدم او قصور فطانتهم من ذلك واما لصرف هذه الموانع القوية الظاهرة المحيطة بهم تمام عمره عنان
عقله من الالتفات الى التخلية والاجتهاد واستفراغ الوسع في طلب الحق فهم مقهورون على الضلالة
والكفر ولا يخطر ببالهم فساد هذا المذهب فضلا من ان يحتملوا بل هم راسخون في ذلك جازمون فيه على الوجه
الكامل من غير احتمال غيره فابواب التخلية منسدة في حقه فمن اين يصح على الحكيم تعالى ان يعذبهم ويعاقبهم
بهذا الكفر والضلال مع انه لا يليق بحكمته وعدله وجوده بالضرورة من العقول فلو كان هناك تقصير
فهو للعلماء والرؤساء لانهم سمعوا اختلاف المذاهب وتشتتها وكانوا قادرين على النظر فيها وتمييز
ما هو الحق منها ففي الحكمة يصح تعذيبهم وادخالهم في النار اذا قصروا في الطلب واما هؤلاء الانعام
العوام القاصرون المحجوبون بحجب الموانع الكثيرة المحيطة بهم احاطة تامة القادرين على التخلية والطلب
الالتفات الى تشتت المذاهب المجبورون على التقليد والمتابعة لهؤلاء الرؤساء الكفرة الفجرة
فلا يصح تعذيبهم ولا سبيل للعقل الى عقابهم بوجه من الوجوه لانتفاء التقصير الموجب للدخول في
السعير او يقال ان انتشار البشر في اطراف العالم واشتغالهم بالمكاسب الضرورية وازدياد التباعد بين
البلاد والاقاليم وعسر الاسفار وفقد المؤن وعجز الكثير يمنع توجه الكثير الى طلب الحق وتبين الاسلام

والايمان والكون بينهم والتعيش في بلادهم والمجاهدة في طلب الحق من العلماء والفقهاء والرؤساء
والحكماء واهل العلم وغيرهم بمرور الليالي والايام حتى ينالوا الحق ويصلوا الى المقصود ولا ريب في ان تلك
المسافرة وذلك التعيش والكون والطلب غير مقدورة لاكثر الخلايق المنتشرين في البلاد النائية سيما
المشايخ والنساء العجزة كيف وبلاد الاسلام لا تسع لكل الخلايق الموجودين في اقاصي الارض وافاقها فمن
اين يتيسر للكل طلب العقايد الحقة التي يكون للتقصير دخل فيها ولا تستقل بادراكها العقول فيثبت
التقصير بالكل في الكل خطاء بين يكذبها العقول السليمة والوجدان الصحيح والحس والعيان ولا يجوز التصديق
بها الجهال والعوام فضلا عن العلماء الاعلام الى غير ذلك من الاوهام الشيطانية والخيالات النفسانية
التي تظهر على ملاحظة ظاهر نظام البشر والاسباب العلوية والمبادي الكونية فلا يتحقق احد الامرين
الموجب لانتفاء التقصير دليل الا ملاحظة العادات وظاهر النظم لانتفاء التقصير دليل البرهان العقلي
والدليل القاطع النقلي وهذه الاوهام وان لم يجد لاحد التعرض منها الكثرة لكان يمكن للنفوس
الضعيفة الاضلال والفساد باعتبار ما حررنا ما يشيد بنيان الحق فنزيح هذه الاوهام باستمداد من
الملك العلام ونقول يا طالب الحق واليقين واكشف عن وجه قلبك قناع التقليد والعادة
وافتح عين فطرتك التي فطرك الله عليها ولا تطفئ سراج عقلك بنفخ الجهل والاعتساف
وغمض عينيك عن النظر الى ظواهر العادات وفتور الاكوان وظهور الاعيان فان هذا النظر يوجب
تشويش الاذهان واغتشاش الخواطر واضطراب العقول ويفيدك التحير والبهت والضلالة ويلقي
سفينتك في اللجج الغامرة اذ ليس فيها الا التشتت والاختلاف وتعدد الالسنة وتخالف الطرف
والاصوات المختلفة والطرق المضلة فمن قصر نظره في هذه الاطوار ولم يقدر من التوجه الى البواطن
والاسرار فهو في ضلال مبين ولا يحصل له شيء في الطلب مع غاية التعب والنصب اذ في هذه الاختلاف
لا يفيد الوفاق فالصراط المستقيم هو النظر في اسرار العالم وحكم الاكوان والسير من الحق الى الخلق
وملاحظة بواطن الاعيان وعيوب الاكوان فان هذا مسلك سديد وكلام حميد وطريق قويم

وسبيل مستقيم والكاشف للاستار والمظهر للاسرار ومزيح الاوهام والظنون وموجد الكثرات والفنون فاعلموا
يا اخوان الصفا ان هذه الاوهام عند التامل والتحقيق لا تفيد اليقين بانتفاء التقصير لان ملاحظة الظواهر
والعادات لا توجب العلم بالاسرار والبواطن والاسباب الخافية بل غايتها افادة الظنون العادية بحسب النظر الاول
لمعذورية هؤلاء الكفرة الفسقة وتنزههم عن التقصير وحجب القهرية التي لا قدرة لهم على كشفها وازاحتها
ولا عبرة باتباع هذه الظنون والافكار الغير الواصلة الى انوار الاسرار فانها في غرضة الخطاء وعدم الاصابة
في الغالب بل المحصول من الخطاء هو النظر الصائب النافذ الثاقب الواصل الى معرفة النفوس الانسانية و
حالاتها وملكاتها وقوة غرايزها وقصور همتها وصيرورتها مقهورة في الضلالة مغمورة في الحجب بالاسباب
بالاسباب الاختيارية الصادرة عنه على سبيل التدريج في الدهور والازمان او مقهورة في الهداية منورة
بالانوار كذلك وما اشبه ذلك من انتقالات النفوس وتبدلاتها التي لا يدركها الا اولو الانظار الثاقبة
وبها معرفة اسرار نظام العالم وارتباطات بعضه باجزائها ببعض والاثار المرتبة على البعض من البعض من المسببات
القهرية والاختيارية وبها ادراك ان الحكيم تعالى جعل لكل شيء سببا وعلى كل امر دليلا وان شق الطلب
وضعف باعتبار رفعة المطلوب ودنائته وان الامر الخطير لا يحصل بالطلب اليسير بل لا بد فيه من الهمة
العالية وسلوك المسالك الشاقة الصعبة وانه تعالى سهل السبيل ويسر الوصول واعظم المؤن ووهب
الاسباب وفوض سلطنة الهداية الى ارباب النفوس الكاملة العارفة بحقايق المصالح والمفاسد واوضح
الطرق الموصلة الى معرفته فان هذا النظر الثاقب النافذ يكذب جميع الاوهام المذكورة ونحوها كيف و
لو كانت صادقة رحمانية لا كاذبة شيطانية لزم خروج عامة الناس عن التكليف الا كل بحسب النظم
الاولي ورعاية النظام الاكمل الاحسن واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قصور الفطانة
والقريحة عن ادراك شيء من اجزاء الايمان بحسب اصل الفطرة والخلقة مرجعه الى انتفاء القدرة على هذه
الامور بحسب الايجاد والقدرة على الفعل من اعظم شرايط وجوب التكليف فهؤلاء العاجزون
هم اكثر الناس وبالنسبة الى اكثر الامور الايمانية خارجون باقتضاء الوهم من ربقة التكليف والامر

والامر بالاعتقاد فهؤلاء بالنسبة اليها كالمجانين والاطفال والبهايم بحسب اصل الشريعة والنظم الاول
وكذا تشتت الناس وتفرقهم في اقطار الارض وافاق البقاع اذ لا ريب في انه لا يمكن بحسب العادة
اجتماع جميع اصناف الارض في بقعة واحدة من بقاع الارض لاستحالة التعيش الذي لا بد منه في البقاع
باعتبار المساكن والماكل والمشارب والمناكح ونحو ذلك فاقتضت الحكمة الالهية تفريق الناس في البقاع
المتشتتة المتباعدة المسكونة من الارض وتعيشهم فيها لحصول المؤن وكفاية الاسباب ولا ريب ايضا
في انه ليس لكل واحد من افراد البشر ولا لكل طائفة وقبيلة منهم نبي مخصوص مرسل اليهم ساكن في بلادهم
بحيث يحصل لكل احاد من المبعوث اليهم المعاشرة التامة والمجالسة اللايقة الموجبة لازاحة جميع الشبهات
وازالة كافة الشكوك وهذا ظاهر المنار صحيح الاخبار سيما في حق نبينا وهو اصل النبوة وعمدة
الرسالة واستدراكات الدين واكمل الانبياء والمرسلين فانه صلى الله عليه وآله مبعوث على كافة البشر والجن مع
تشتتهم وتفرقهم في جميع بلاد الارض مع تباعد البين وتخالف الدين وحجب الجبال الشامخة والبحار
العظيمة والبراري البعيدة والمسالك الصعبة وكونه صلى الله عليه وآله في الحرمين فنقول انه لا يمكن لاكثر الخلايق
المسافرة الى الحرمين وقطع المسافة الواقعة في البين وطي الجبال والبحار والبراري والكون في بلد النبي صلى الله عليه وآله
والوقوف فيه في زمان لا بد منه في تحصيل المعارف الحقة الذي تكون مفتقرا الى اعمال الحس من السمع
والبصر ونحوهما ولا يكون العقول على حيالها كافية في معرفتها وفهمها وهذا استحالة عادية لعين ما ذكرنا
في الوهم فيلزم ان لا يكون اكثر الناس وعامتهم المنتشرون في اصقاع الاراضي مكلفون بحسب اصل الشرع
والنظام الاول الاحسن الاكمل بتلك العقايد الحقة الايمانية لان هذا النظم الموجب للحجب والتباعد هو
النظم الاول الذي يقتضيه كون الانسان وتعيش البشر وبقائه في هذه النشأة الفرقية الكونية
الدنيائية كما مر بك فهؤلاء وهم الاكثرون كالصبيان والبهايم بالاضافة الى هذه المعارف ويصدق على
بهم في ذلك خطاب ولا ينزل في حقهم كتاب بل هم في سعة من ذلك لا يتصور في حقهم الطاعة
ولا في الفرقة اصابة ولا خطاء وهكذا القول في الوهم الذي حررناه اذ لا ارتياب لاولي الالباب في ان

في ان كون الناس متفرقين في البلاد والقرى والجبال وسكنهم فيها مع تباعد الامكنة وحيلولة الطرق النائية والجبال الشاهقة والبحار العظيمة وما يشبهها من الامور التي يقتضيها النظام الاول الاكمل الاتم كما اومانا اليه وكذا اختلاف الناس في الحرف والصنايع وطرق المعاش لان الانسان مدني بالطبع والخلقة لا يمكن له التعيش الا بالاجتماع ورفع الحاجات المعاشية وكفاية المؤن البقائية باستمداد بعض من بعض فيما له قدرة عليه فالرجل الواحد لا يتيسر له كفاية جميع امور المعاشية بالضرورة والبداهة فلا بد في النظام الاتم من اجتماع الناس في بلد او قرية او جبل او برد وكون بعضهم زارعا وبعضهم بناء وبعضهم حدادا وبعضهم خياطا وهكذا حتى يرفع كل واحد منهم حاجات غيره في الصناعة المخصوصة وتحصل بهذه الاستمدادات والاشتغالات مؤن المعاش واسباب البقاء الذي هو مقصود الصانع الحكيم ويلزم من هذا اقتضاء النظم الاولى للاجتماع في مكان واختلافهم في الحرف والصنايع والتجارات والزراعات والوقوف والمسافرة واشتغال كل بما هو المخصوص به من تلك المؤن والصنايع وكون ثبنده فهم العلماء واشتغالهم بتلك الصناعة لانها ايضا من اعظم اسباب التعيش والبقاء لانها المصلحة بين الناس الواقعة للتشاجر الذي يقع بينهم في غالب الاحيان باعتبار اختلاف الاهواء وتشتت الاراء ولقد دل التجارب الموصلة لهم الى العادة الابدية التي هي العلة الغائية لتكوين الانسان المنجية لهم عن الشقاوة المخلدة التي اعدت لاهل النيران ولا يجوز ان يكون الحكم كذلك لانه يوجب اختلال المعاش لما ظهر لك من اسباب المعاش في غاية التشتت والكثرة والحاجة ماسة الى كل واحد منها والصناعة العلمية واحدة منها متعلقة باصلاح تلك الاسباب وحفظها من الفساد والزوال وتحصيل هذا البيان العقلي مراجعة الناس باعمالهم الموجودين في بلدهم في الصناعة المختصة بهم مما يتعلق بامر المعاش والمعاد في مقاماتهم الحاجة واشتغالهم بمكاسبهم ووقوفهم الموظفة ومراجعتهم الى رؤساء العلم في الاحيان المخصوصة ليسد حاجاتهم المتعلقة بتلك الصناعة واللازم من ذلك كون اقتضاء النظم الاكمل ما ذكرناه في الوهم كما نظهر بالتدبر التام فكافة البشر وعامة الخلق ليس لهم سبيل الى معرفة الحق والوصول الى الايمان الا بالرجوع الى رؤسائهم في الدين الساكنين في بلادهم المعروفين عندهم وهذا الجاري وشد كما ذكرناه في الوهم ولا يتيسر لهم سلوك مسلك اخر كما اومانا اليه فهم قد خلقوا محجوبين مقهورين مطرودين مسدودين اذا

وان وجب

واذا كان الحجب بحسب اصل الفطرة وباقتضاء النظم الاولى فكافة البشر وهم المحجوبين في الفطرة خارجون عن حد التكليف بكثير من العقايد الحقة فطرة وتكوينا بل هم في ذلك كالوحوش والبهائم والمجانين وهكذا يلزم من الاوهام الاخر التي يمكن تكليفها في هذا المقام فاذا اصدقت هذه الحجج بين الموهمة واتلا على المقدمة لزم ان لا يكون كافة الخلق المنتشرون في اكناف العالم العاقلون البالغون في ماضي الدهر غير مكلفين بالاسلام والايمان الا قليل منهم بشبهة الكفر وان كانوا اكثر في الغيم لان الكفر يتحقق بانتفاء الجزء فاذا كانوا بالاضافة الى كثير من ادركوا للايمان وانوار الاسلام قاصرين بحسب الفطرة محجوبين عند الخلقة فهم وهم الاكثر غير مكلفين بالاسلام والايمان فهم في مدوحة من كلفة الدين فينبغي ان لا يكون لهم ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ولا التكليف ولا مواخذة بل كانوا كساير الحيوانات من الوحوش والطيور وشبهها من هذا بيان الملازمة واما بطلان التالي فهو في الظهور كان ان يكون مثالا لعرف النور كيف وجميع البراهين العقلية والنقلية التي يكون متلقاة بالقبول عند جميع الحكماء والعقلاء والمليين دالة على انتفاء الفرق بين هؤلاء الفرق وهم الاكثرون من بني آدم في جميع الدهور والاعصار وبين غيرهم وهم القليلون في كون الايجاد والابلاغ الى حد الشعور والرشد لاجل الابتلاء بالتكاليف والاديان والشرائع والتربية الناتجة الى ملكة الموصلة الى العادة الابدية بالمجاهدات الشاقة النفسانية والرياضات الصعبة الايمانية وضرورة العقل يشهد بان هؤلاء لم يخلقوا لاجل الحيوانية والابتلاء والتكليف وانهم ليسوا كساير الحيوانات الا لتبقاء النوع واسباب التعيش وجميع الكتب شاهدة عليه وكل العقلاء والحكماء والمليين متفقون على ذلك فضلا من المسلمين فحال الخصم ليس تاما في ذلك لكونه من ضروريات الدين والذي نطق به العقل الصريح والكتاب المبين وتبادر به الاخبار المتواترة من الطرفين المعلومة لنا بالضرورة من الشرع والاسلام بل هو يقول بان هؤلاء مكلفون قطعا بالايمان والعقايد الحقة لكنه لا محذور في عدم ~~التقصير في الخطأ وعدم الوصول الى غاية الحق~~ اصابة البعض منهم في بعض العقايد الحقة وخطائهم فيه باعتبار عدم التقصير في الخطاء وعدم الوصول الى غاية الحق فمن اين يتيسر لهم اختيار بطلان التكليف في حقهم واخراجهم عن دائرة اهل الابتلاء والتكليف والايمان

وورود الكتب السماوية وبعث النبيين واستحقاق الثواب والعقاب مع انه من يعتقد ذلك فهو ضايع عمره في الكلام بل جميع الاديان بالضرورة بل هو محكوم بالسفه والجنون والكفر البين والضلال المبين بل نقول ان ارباب كل مذهب كفر ومنهج باطل يعتقدون ان جميع العقلاء يلزمهم اتباع هذا المذهب والانقياد له ولذا يحاربون غيرهم ويوبخونهم بل قد يسفكون دماءهم وينهبون اموالهم وهذا دليل على انه ضروري جميع الملل وكافة العقلاء فتسليم التالي لا يسع الخصم قطعا فقد تبين ان الاوهام المذكورة وغيرها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء وليس لها اصل وتحقق في الاعيان بمشاهدة العقول الناظرة منشأها الغفلة عن الاسرار وعدم العبور عن الالا والوقوع في الظلمات والطرح في المهلكات وعدم ادراك حقيقة الافعال والاطوار والآثار وهذا هو نقض هذه الاوهام اجمالا وبيان فسادها اشارة لكن المطلب لكونه في غاية الدقة والخفاء لا باس بتشييده بالتعرض لازاحة هذه الاوهام تفصيلا حتى يمكن ازاحة ساير الاوهام التي يمكن خطورها ببال القاصرين فنقول يا طالب الحق بالبصيرة اليقين اعلم ان العقل النظري اعني القوة العاقلة قابل لادراك حقايق الاشياء بحسب الطاقات والاستعدادات والترقيات فهي عند كونها هيولانية استعدادية خالية عن جميع الادراكات حتى الاوليات واذا حصلت فيها العلوم الاوليات فقط وهي التي تحصيل النظريات فهي عقل بالملكة بمعنى ان لها ملكة الانتقال بان شاة العقل بالفعل وتحصيل العلوم النظرية وهذه الملكة التي هي آلة تحصيل النظريات يكون مختلفة فقد يكون قوته باعتبار كثرة الاوليات وسرعة الانتقال الى العلوم العقلية وشدة الاستعداد وقد يكون ضعيفة باعتبار الاوليات وبطؤ الانتقال وضعف الاستعداد لكن حصول الملكة والقدرة على الانتقال حاصل لكل العقلاء بالنسبة الى المعارف الحقة الايمانية ولو على سبيل الاجمال ولم نقل بالنسبة الى كل العلوم العقلية لكن خروج المعقولات من القوة الى الفعلية مفتقر الى الكساب واعمال قوة وتحصيل مقدمات وترتيبها وان كان هذا الاكتساب مختلفا باختلاف الاستعداد والقوة في الشدة والضعف ووضوح الطريق وخفائها وجودة البناء ورداءته وقلة الموانع وكثرتها الى غير ذلك من اسباب سرعة الانتقال وبطؤها فكل العقلاء يمكن لهم اكتساب المعقولات وتحصيل المعارف الحقة لكنه قد يكون اكتساب واحد منهم المعقول في ساعة واكتساب الاخر في يومين وهكذا

بحسب اختلاف

بحسب اختلاف الملكة ونحوها من اسباب الانتقال هذا بحسب اصل الفطرة والتكوين لكن العقلاء اذا بلغوا هذه الدرجة يصيرون مختلفة بحسب اختلاف شهواتهم فمنهم من يشاء العلوم العقلية اما الالهية او غيرها ومنهم من يريد حرفة والصناعة من الخياطة والزراعة والتساحة وما شبه ذلك ومنهم من يشتهي الحيوة الدنيا والكد وجهته هو مولّيها فكل واحد منهم ليطلب ما يشتهيه ويعمل باختياره وارادته القوة النظرية في تحصيل ذلك الفن ويتحرك على سبيل التدريج لكنه ارادته باقتضاء شوقه وعزيمته في طلب ذلك فيخرج قوة ذلك الفن الى الفعلية شيئا فشيئا فيصير نفسه مصورة بتلك الصور موجودة بوجوداتها فقد يبلغ في ذلك الفن الى حد الكمال وقد يصل الى درجة الاوساط وهكذا قد تحصل له في ذلك الفن قوة راسخة قوية وقد يحصل ادون من ذلك وهكذا الحسب قلة المواظبة وكثرتها وشدة المحبة وضعفها ومن البديهي انه كلما يقوى وجوده نفسه في ذلك الفن ويترقى ملكته الانحطاطية والاحضارية بالنسبة اليه يضعف استعدادها وميلها وتوجهها الى الفنون المباينة له فلو اراد تحصيل فن من تلك الفنون ليصعب عليه ذلك بل قد يصل في القوة درجة يوهم معها امتناع وجوده وخروجه عن الامكان اليه فيحتاج في حصول ذلك الفن له الى رياضات شاقة ومجاهدات صعبة لازالة الشوائب وازاحة الحجب وتحصيل الاستعداد والقوة فبمقدار المجاهدة يقرب منه حتى اذا تم الجهاد وحصل المراد فالمريد للخياطة الطالب لها فنها بصرف همته في طلبها والنيل اليها فيخرج نفسه من القوة الى الفعلية في العلوم المتعلقة بها بالتعلم والعمل ويختلف ذلك الاخراج له بحسب اختلاف ميله وعمله وسليقته وما شبه ذلك من اسباب الاستعداد فاذا الحم الطلب يحصل له ملكة علمها وعملها وتانس نفسه بها حتى كانها متحدة معها فيجب ما يلايمها ويبغض ما ينافرها والطلب ما ينافيها ويشمئز عما يضادها حتى كانه لاحظ له من الدنيا الا ذلك ولا علم ولا عمل الا ما يتعلق بتلك الحرفة من الاوليات انه يصير بعيد الاستعداد والتهيأ بالنسبة الى الحرف الاخر والفنون العلمية العقلية والنقلية بحسب شدة الاستغراق وضعفه في ذلك الفن فكلما اشتد استغراقه فيه اشتد كان بعده من الفنون الاخر ازيد وكلما كان اضعف كان بعده اقل وهكذا فقد يصل البعد الى درجة يتوهم معها امتناع قابليتها للفنون الاخر لغلظة الحجاب وكثافة السحاب وليس كذلك

بحب اصدق

١١٠

بل هو قابل مع ذلك لامتناع الانقلاب واستحالة صيرورة المفارق لازما فيمكن له بحركته الى مقصد اخرى
بازاحته بالمجاهدات الشعبية والرياضات الشاقة ولا يخفى على العقول ان المستغرق في تلك الحرفة المشتغل بها
المشتغل بها في طول الايام والليالي لا يكون مائلا الى الفنون الاخرى عادة ولا يطلب شيئا منها باختياره
وارادته لكون قلبه مشحونا بمحبة تلك الحرفة وصورها وملكتها فلو سمع ما يتعلق بفن من الفنون الاخرى ولقي
اليه احد فهو لا يبقى السمع وهو شهيد لعدم وصول ذلك الى قلبه فاذا رجع الى قلبه يجده خاليا من ذلك حتى
كانه ما سمعه اصلا وهكذا يكون حاله ولو تكرر السماع نعم اذا بلغ التكرار الى الغاية يحصل له وصول وثبات
في قلبه فيزيد الرسوخ بازدياد التكرار فهذا الرجل يتوهم انه ليس كذلك قابلا ولا يمكن له ان يكون اليه واصلا
بل قد يتوهم الاخرون ايضا وليس كذلك كما عرفت بل هو قابل وسر الفراغ هو الذي تركه نعم هذا للقبول
ليس بمنزلة من ليس هذا الحجاب بل هو بعيد القبول ضعيف الاستعداد فله حاجة شديدة الى التخلية والتصفية و
ازاحة العلل وازالة الاسقام وكشف الغشوات وهكذا الحال بالنسبة الى جميع العقلاء من اهل الاخرة والدنيا من
العلماء والادباء وارباب الحرف والصناعات والزراعات وغيرهم فان تلك الحالات ثابتة لهم كما يظهر لمن له قوة
قدسية ونفس نورانية ومعرفة بحالات النفس واكتسابها لها وتبدلاتها وانتقالاتها وبعدها وقربها وصفائها و
وكدورتها ومن الظاهر ان اكتساب جميع تلك الحالات انما كان باختياره ومشيته وارادته كما انه مختار قادر على
ازاحتها وكشفها واكتساب حالات اخر تقابلها ولو كان فيه مشقة شديدة باعتبار ضعف الاستعداد وكثرة
الحجب اذا سمعت ما تلوناه عليك من الحكمة الحقة فاستمع لما هو المقصود وانت شهيد فنقول عليك ان الانسان
بعد بلوغه حد تحمل امانة الهه التكليف وهو صيرورته بالغا مع ما قلنا اذا عقل بالملكة مستعدة للانتقال من اللذات
الى العلوم العقلية الايمانية مخاطب بالدين الحق الالهي الذي هو موجود في جميع الازمنة في دار التكليف ولذا كان
من اهل التكليف عند الكل في كل الاديان بالضرورة ويكون متعلق الدعوة النبوية بالضرورة من جميع
الملل ونطق به الكتب المنزلة السماوية ويفصح عنه الوحي الاعظم بافصح بيان يدركه اتباع الاكوان لكن
اصل الاستعداد والملكة متفاوت بالفطرة فربما يكون عند اول تحمل الامانة الالهية شديد الذوق

يسريع الانتقال

سريع الانتقال قوي الاستعداد بحيث يكون تحققه لها في غاية السهولة وربما يكون بطيء الانتقال ضعيف الاستعداد
جدا وربما يكون في درجة المتوسط لكن الكل مشتركون في اصل الاستعداد والفطانة والتهيؤ للقبول والحرية
وربما يكون التفاوت في الاستعداد والفطانة لا للتفاوت في التكوين والفطرة بل لاجل الامور التي ارتكبها
وغيرها فان الانسان المتساويين في الجودة والتفطن والاستعداد الفطري يكون احدهما قوي الاستعداد بقبول المعارف
الايمانية باعتبار كون ابويه مؤمنين عادلين زاهدين وتعيشه بين الاخيار والابرار والمؤمنين وقرع
الكلمات الحقة الايمانية بسمعه في الليالي والايام اتفاقا او اختيارا فهذا عند اول البلوغ قوي الاستعداد لتجرد
الصور النورانية الايمانية باعتبار الشبهات التي حصلت له من الاسباب الخارجية والاخر ضعيف الاستعداد
المغمور بالحجب الشهوانية الدنيائية باعتبار كفر الابوين او فسقهما وخيانتهما واشتغالهما بمثل اهل الدنيا
وتعيشه بين الاشرار والفسقة واهل الدنيا واتباع الهوى فيضعف استعداده الفطري ونوره الاصلي فهذا في
اول البلوغ بعيد الاستعداد ضعيف الفطانة باعتبار الاسباب الاتفاقية الطارية والحجب الشهوانية الحاجزة
لكن اصل الاستعداد والتهيؤ باق وان كان الاول وصل الى المقصود في السهولة والثاني واصل اليه بالصعوبة
والمجاهدة فالبالغون العاقلون في اول زمان البلوغ الى حد التكليف وتحمل الامانة مختلفون في الاستعداد
والتهيؤ والانتقال من الاوليات الى النظريات الايمانية اما لجواهرهم وفطراتهم واما للعروض الطوارق
والله وعن ولتنوعها الخارجة لكن الكل مستعدون لقبول الايمان قريبا او بعيدا ثم انهم عند البلوغ الى
هذه المرتبة يختلف اهواؤهم وارائهم فمنهم من يحب الاخرة ويتفكر في امورها ويقتضي اسبابها الكاسبة
فيحصل له باعتبار هذه التفكرات شوق الى النعيم وخوف من الجحيم فيريد السلوك في مسالك الاخرة فيصرف
الهمة في طلبه ويطلب ما يوجب القرب منها ويعرض عما يبعده عنها ويخرج نفسه من القوة الى الفعلية
في العلوم المتعلقة بامر الاخرة فيصير في زمان قليل مرآة نفسه مصورة بالصور النورانية الملكوتية
الايمانية ويدخل في حزب الله وهذا الخروج والتصور يختلف بحسب اختلاف ميله وطلبه في الشدة والضعف
فقد يكون طلبه في الغاية وقد لا يكون كذلك فاذا صار طلبه الى حد الكمال يصير ذات ملكة نفسانية

١١١

بالنسبة الى الامور الاخروية حتى كانها جوهرية له لا تفارق عنها فيصعب عليهم السهو ويسهل عليهم الصعاب اذ كانت
ذاتية ويكون مجبورا في عين الاختيار ويكون دركه للمعارف الحقة في غاية السهولة وعلمه بالاحكام الشرعية
كذلك ومنهم من يحب الدنيا وشهواتها وزخارفها وهم مختلفون بحسب اختلاف محبتهم للذات الدنيا فمنهم من
يريد التجارة ومنهم من يحب الزراعة ومنهم من يشاء الخياطة وهكذا وهذه الطوائف مع اختلاف شهواتهم
وتعدد انواعهم من اهل الدنيا يتفكرون في لذاتها فيحصل لهم من ذلك الميل الى الدنيا ودورها وازواجها
واموالها واولادها وما يشبه ذلك فيتوجهون في طلبها ويختلف طلبهم بحسب اختلاف محبتهم وميلهم الى الدنيا
فيحصل الملكات المكتسبة من الحرف والصنائع ويبلغ استعدادهم بالنسبة اليها الى الفعلية ويشتغلون
في طول الايام والليالي بالمكتسبة من اعمال الدنيا فيصير استعدادهم للمعارف الايمانية ضعيفا بل ملفوفا
حتى انهم قد يصلوا الى درجة يتوهم معها انهم غير قادرين على تحصيل الايمان ودرك المعارف الحقة
التي جعلت لها تلك النفوس بحالاتها وليس الامر كذلك بل القدرة باقية مع ذلك لعلمهم بما عرفت غاية الامر
انه يصعب عليهم درك المعارف الايمانية والتسبيل اليها لضعف استعدادهم له باعتبار كثرة الحجب وغلظة الغواشي
الحاصلة بالاختيار والميل الى الدنيا فيحتاج في الوصول اليه والادراك له الى مجاهدة وافية ورياضة كاملة و
تخلية تامة وازالة الحجب وازاحة الشهوات فهو في تلك الحالة قادر عليه لا يشترطها لكنه باعتبار استغراقه
في الدنيا وشهواتها والمتمرن في طلبها وطلب ما يريده منها كالمتنفر عن الاخرة ولا يميل اليها اصلا فلو القى اليه
جميع الكتب السماوية لا يصغي اليها ولا يبلغ شيء منها الى قلبه فهو لا يريد باختياره استماع كلمة من كلمات
الله ولو قرع بسمعه شيء منها بسبب الاتفاق فينفيه ويابى دركه وفهمه لعدم تشرفه بالنسبة الى التي
التي بينهما باعتبار ما حصل له من المكتسبات الاختيارية فلا يلتفت نفسه الى فهمه ولا يكون له الهمة
في طلبه اصلا بل قد يظهر العجز وعدم القدرة عليه وليس كذلك بل هو كاذب لانه مع تلك الملكة
المضطرة والمحبة الكاملة الشاغلة لا يشهد قلبه بسماع الحق في الان ولا يريد ان يعيد اليه في زمان ولا
همته في طلبه طرفة عين فمن اين يحصل له الوصول الى ذلك ووجود التمكن بحسب الحال

فهذا الوارد

فهذا الوارد الوصول الى ذلك ووجود التمكن الحق مع ذلك بل بدا الوصول اليها اسنا من غير ان يقطع مسافة الجود وهذا
مستحيل ضرورة فهذا الرجل لو اراد تحصيل الايمان في تلك الحالة السنية ويحصل له عزم في قلبه يمكن له الوصول
اليه ويختلف ذلك قربا وبعدا بحسب زيادة ميله ونقصانه وشدة اجتهاده وضعف طلبه فلو طال زمان
الوصول فانما عليه لان هذا البعد وضعف الاستعداد والاستغراق في منافرات الايمان قد حصل بحركاته
الاختيارية وفعاله الشعورية اذا عرفت هذه المقاصد الحكمية الحقة يتوجه الى اصل المطلب فنقول ان الوهم
كان منشاؤه قصور فطانته ذلك من الجمهور من عقل شيئا من المقاصد الايمانية المفضية الى وجود ذا
تقه وعدم كونه زمانيا وشبه ذلك وهو الوهم الاول بين العقلاء لان الامور التي كان الاعتقاد بها من الايمان
يكون العقلاء كافة مستعدين لادراكها وما يتوهم من القصور ليس في موقعه غاية الامر ضعف الاستعداد و
نقصان التهيؤ وهيجان الفعلية الى التامل الوافي والتدبر الشافي والبلاغ الواضح والارشاد اللائح اما لذاته او لحجب
بملاهي الدنيا وزخارفها ووعودها وصنائعها ووسوساتها وصد ابالستها باستغراقه فيها وتوانيه بها بسوء
اختياره باعتبار دعوة الشيطان وتحضيض النفس الامارة باعتبار القوة الشهوية والغضبية وجنودهما من الكبر
والعجب والحسد والبخل وطول الامل والعصبية فان هذه الامور تدعوه الى السعي الى الدنيا والاشتغال بها والاعراض
عن الاخرة والكمالات النفسانية والعقايد الايمانية وتهذيب الاخلاق وفراغ القلب عما سوى الله فيصير
محجوبا عن الانوار ويتفاوت حجبه وبعده عن الحق وضعف استعداده لضعف الاشتغال وقوته وطول
الاغراض وقصره فهذا الرجل قادر على معرفة الجهد مثلا لكنه باعتبار اشتغاله بالدنيا وانسه بها لا يطلب
معرفته بسوء اختياره ولا يبلغ سمعه وهو شهيد عند سماعه ولا يحصل له رائحة من معرفة ذلك ولو
تكرر السماع فيتوهم من ذلك انه غير قادر كما زعم كلا فان هذا الرجل باعتبار عدم ميله اليها وتوجه نفسه
الى الدنيا لا يرضى بسماع الحق فضلا عن التوجه اليه وطلب الشيء اليه فمن اين يحصل له الحق مع التوجه كما
الى اضداده وعدم التفاته الى طلبه وانتفاء دفعه في قلبه ويستحيل فيهم الحق مع ذلك وهذا ليس
لقصور فطانته بل لاجل تفويته الاسباب وعدم تحصيله اياها وترتب المسبب مع ذلك ممتنع

قطعا فعليه تحصيلها واذا لم يحصلها فهو مقصر قطعا والمتوهم يرى بالعيان لا بالقلب ويرى الامتناع بظاهر
الاسباب ولا يدري ان سببه فيتوهم الامتناع الجوهري ولذلك كان ومما يشهد فعليه ان يشير بالظاهر الى
الباطن ويمعن النظر في احوال نفس ذلك الرجل المستغرق في الدنيا حتى يعرف سبب الامتناع ويرى بالعيان
انه من سوء اختياره وقصور همته واستغراقه في اضداد الحق وعدم ميله اليه ومكنه ذلك من غواشي معرفة
الحق وحجب ادراك الواقع فهو قادر على معرفة ذلك لكنه لا يبتغ فليه الا الاتباع وان سمع مرات فلا يقر
لذلك ولو ادخل في قلبه شيئا من محبة الاخرة وانزاح ورفع من شهوات الدنيا والتفت الى الحق وطلبه واهوا
لصعب عليه تحصيله لبعض الاحيان بل قد يكون في غاية الصعوبة والمشقة باعتبار محجوبية قلبه عن نور الحق
وضعف استعداده لقبوله باعتبار ما حصل له من الملكات الخبيثة الرذيلة الحاجبة بسوء اختياره واعراضه عن
الحق وتوجهه الى زخارف الدنيا ومتاعها وهذه الصعوبة انما هي في طلب الحق للمكان منشأها سوء اختياره
واعراضه عن كل الحق وميله الى شهوات الشيطان لا الفقر لزومها بكونه مكلفا في هذه الحالة بتحصيل الحق لا لكونه
مثل هذا مضرا يلزم الفساد العظيم في الاديان ويبطل دعوة الانبياء في الغالب لان مثل هذا التفويت بالاختيار
كثير بين الناس والعقل الصريح يشهد بفساده مع ان المجاهدات النفسانية وازاحة الملكات الرذيلة وتحليتها
بالصفات المحمودة في غاية الصعوبة والمشقة بل كاد ان يكون اصعب من الموت وهو اعظم من الجهاد
المعروف وبذل المهج بمراتب شتى ولذا ورد في الاثار النبوية مؤثرها الف السلام والتحية التعبير
عنه بالجهاد الاكبر ولا ريب في ان هذه المجاهدة النفسانية الشاقة مطلوبة منه بل هي من اصل الدين
واركان الايمان واسراره والسهولة انما هي في الشريعة لا في الحقيقة الا ترى ان الاخلاص الذي هو روح
العبادات كتحصيل مثقال ذرة منه في غاية الاشكال والمشقة بل هو اصعب من اخراج اللبن الخالص
بين الفرث والدم كما يشهد به العقول الواضحة والكلمات الالهية والاثار النبوية واخبار اهل العصمة
والقطع به جعل اكابر علمائنا الامامية رض فلا ينبغي التامل في كون هذه المجاهدات النفسانية مطلوبة
عنده تعالى وكونها اصل الايمان ولذا ورد في اثار اهل العصمة ان الحرص والاستكبار والحسد

من اصول

من اصول الكفر وان حب الدنيا وحب الرياسة وحب النوم وحب النساء وما شبه ذلك مما العصيان
ولا ريب في ان الكفر والعصيان وتحصيل الايمان مطلوب الشرع وهو لا يكون الا بالمجاهدات النفسانية وازالة
الحرص والاستكبار والحسد وحب الدنيا وحب الطعام واشباهه من الفواحش والحجب ولا ارتياب في
كونها في غاية المشقة والصعوبة ويكفي في ذلك ما ورد في اثارهم ع من كون الشرك اخفى من دبيب النملة في
الليلة الظلماء على الصخرة السوداء والسهولة التي وردت في اخبارهم ع انما هي في الاعمال الشرعية لا في حقايقها
واسرارها واصولها وبواطنها كيف والوصول الى الدرجات العالية لا يحصل الا بصفاء النفس وخلوها عن الادناس
والرجس وتحليتها بالانوار والكمالات التي هي اصول العبادة ويكفي في ذلك حديث معاذ بن جبل المشهور عن النبي
في احوال العبادات التي ترفع الى السموات وردها وضربها على رؤس اربابها باعتبار الملكات النفسانية
الشيطانية واخبار اهل الائمة ع في ذلك كثيرة في المواضع المختلفة فلا ارتياب في كون هذه المجاهدات شاقة
ومطلوبة ولا قبح فيها بل هي في نهاية الحسن والكمال مع ان المشقة ليست سلب القدرة وهو نحو التخصيص
كما يظهر بالتامل فالكل قادرون على كل المعارف الحقة التي هي ملاك الايمان والموجب للخلود في
الجنان والنجاة من النيران لكن قدرتهم مختلفة اما للاختلاف الذاتي او للاختلاف العرضي الناشي من
اختلاف الاهواء والاراء والمسالك والحرف والصنايع والاشتغالات الناشية عن اختيار المكلفين
وارادتهم ومشيتهم هذا مع ان المقصود انتفاء الدليل من العقل والنقل على وجود ما يوجب عدم التقصير
من قصور الفطانة او عدم امكان النظر فلو سلمنا عدم ثبوت التقصير في مادة الوهم المذكور نقول
ان عدم التقصير ايضا ليس بثابت لان ملاحظة ان شرذمة من العوام لا يدركون نبذة من الامور
العقلية اذا القيت عليهم مرة او مرات لا تفيد القطع بقصور فطانتهم بحيث جوهرها من ادراك
تلك الامور بل ولا الظن ايضا لو لم ندع القطع بخلافه بعد ملاحظة ما ذكرناه من الامور الحقة لانه
يحتمل ان يكون عدم ادراكهم اياها باعتبار نقصان الميل وقصور المحبة لعدم الالتفات الى
الباعث لا لامتناع العقل والادراك عادة او باعتبار الفتورات الطارية والعوائق العارضة

التي يمكن ازاحتها بالمجاهدات والرياضات والتخلية او لاجل التعصب والكبر الداعي الى العتو والتمرد وعدم قبول الحق
من اهله ودفع ما سمعوا منهم اولا من غير تامل ونظر والتشبث باذيال ما يوجب كتمان الحق من الشبه والاوهام فان
هذه الحالة مانعة لادراك الحق وعقله فعليه ازالتها وازاحتها بالتخلية التامة والمجاهدة الشاقة حتى يكون نفسه
قابلة لانطباع الصور الايمانية فيها الى غير ذلك من الاسباب الخفية والامراض النفسانية فبمجرد ظهور العجز
والقصور لا يصح دعوى العلم بكونه قاصرا بذاته عن عقل الحق فان هذا مجازفة ناشية من سوء التدبر وقصور
النظر وعدم العبور من الاستار الى الاسرار لان حالات النفس واطوارها الطارية باعتبار الاسباب في غاية الكثرة
والدقة والخفاء لا يمكن ادراك قليل منها الا لمن خصه الله تعالى بكراماته وشرح صدره ونور قلبه بالعناية
انظر يا طالب الحق واليقين ان طبيب الابدان اذا شاهد بدن المريض ووجد منه اثار مضادة للصحة
لا يمكنه في الغالب الحكم الصحيح القطعي بالسبب الطاري الحادث في البدن لفساد المزاج كانت هذه بالعيان ولكن
باعتبار اختلاف الامزجة وكثرة الامور المضادة لها وتركيب الامراض ومعرفة اسبابها على ما هي عليه في
نفس الامر بل حكمهم في الغالب بالظن والتخمين بل لا يمكن الحكم باصابة الحق الا الا وصدق في الظنيات قليل
من الامراض واذا كان حال طبيب الابدان في معرفة المرض وتشخيصه وعلاجه ومعرفة امراضها واسبابها
الحاصلة بتفاعل الكيفيات وفعل بعضها في بعض وملايماتها ومنافراتها فان هؤلاء كيف يمكن لهم
اذا شاهدوا من الانسان شيئا من اثار المرض النفساني الحكم البت القطعي بان سببه كذا مع ان طب
النفوس في غاية اللطافة والدقة لا نسبة له الى طب الابدان وادراك قليل منه ليس الا لاحظ الاوحدي العارف
بالله الحي الذي في سبيل الناظرة اسرار العالم بنور الله بل طب النفوس حق الطب للانبياء والاوصياء ع
العارفون باسرار النفوس واحوالها واطوارها وامزجتها ومعالجتها والادوية النافعة في تلك الامراض
بارشاد من الله تعالى وتعليمه وتوفيقه ثم بعدهم يكون لخواص اصحابهم ومخلصيهم حظ ما من ذلك الطب
حسب قوة نورانية نفسه وضعفها فاذا كان طبيب البدن عاجزا في المرض الانتقال الانية و
من الاثار الى الاسباب فكيف يقدر من ليس له حظ من طب النفوس العبور من الاطوار الظاهرة الى

الى الاسباب

الى الاسباب الخفية مع ان معرفة حالات النفس وامزجتها واختلاف امراضها واسبابها ومفاسدها ادق واخفى و
اصعب من معرفة امزجة الابدان واختلافها وامراضها واسبابها واختلافها بمراتب شتى فلا يغرنك ايها السالك
حكم الحس والخيال والنظر في القشور والظواهر في معرفة اسرار النفوس وخفاياها فان لها شأنا غير شأن
فعليك بتكميل نفسك واصلاح حالها وتهذيبها بالملكات النورية اولا ثم النظر في نفوس الاغيار وجواهرها
وامراضها ومعالجاتها فانك ما دمت في حجب الطبيعة محجوب عن مشاهدة الانوار وملاحظة الاسرار اذ مدار
الشيء لا بد فيه من ان يكون ملايما له حتى يمكنه الادراك والتنبيه ولا ربط بين الظلمة والنور والجهل والعلم و
الشقاوة والسعادة فنقول في حاصل المقصود ان العبور من مشاهدة العجز الظاهر الى قصور الفطانة الذاتية يكون
من غير سبيل وحكم بلا دليل بل هو فاسد بالعيان باطل بالبرهان فغاية الامر بعد التنزل عن ذلك الاعتراف
بالعجز عن معرفة السبب والتوقف فيه واحتمال كون السبب هو القصور الذاتي او نحوه من الاسباب المذكورة
وغيرها فيصير الامر بالامكان ويكون الوهم مختل البنيان لان الاحتمالات يوجب فساد الاستدلال فيتجه ما ذكرناه
من انتفاء الدليل وسد السبيل انظر يا طالب الحق ان جمهور الناس قد يحصل العلم لهم من خبر صدوق بل
اذا كان خبره متعلقا بالوقايع الحادثة التي يكون وجودها وعدمها سيين عندهم في النفع والضرر وقد
لا يحصل لهم العلم من خبره بل من خبر اضعافه وامثاله وذلك اذا كان خبره متعلقا بالامور التي كان
لهم اهتمام بها وكان في وجودها لهم نفع وفي فقدها ضرر وهذا هو الظاهر بالعيان ويشهد له التجربة والمشاهدة
فلو كان الحق انه يفيد خبره العلم عادة فلم لم يحصل في الموضعين وان لم يكن كذلك فلم لم يكن الامر كذلك
فيهما فاعلم ان هذا الاختلاف منشاؤه هو الامر النفساني من ضعف الميل وقوته وشدة الاعتناء وفتوره فان
هذا الاختلاف يوجب الاختلاف في الالتفات والتوجه وهو الموجب للالتفات الى الجهل والاحتمالات المرادة
للعلم وعدمه فاذا كان الالتفات الى الشيء شديدا باعتبار شدة الاهتمام وكثرة الاعتناء يوجب ذلك التوجه
الى الجهل والاحتمالات فلا يحصل من الخبر المفرد ظن فضلا عن العلم واذا كان الالتفات والتوجه اليه ضعيفا
يوجب ذلك عدم الالتفات الى الجهل والاحتمالات الرافعة للعلم فيحصل منه العلم من غير اختيار لكثرته

اوهن من بيت العنكبوت يزول بادنى التفات وتوجه الى ذلك كما هو المعلوم بالمشاهدة والعيان ولذلك ترى
لعلوم جمهور الناس فى الغالب فهذا شاهد قوى على ان الميل وعدمه والاعتناء بالشىء وعدمه مما له دخل
فى المعرفة والادراك مع وحدة نسبته الامور الخارجة ومع هذا الاستعداد فى حصول المعرفة بشىء من العقايد
الحقة عند التوجه والالتفات والميل والتخلية وعدم حصولها عند الاستغراق فى الدنيا وزخارفها والتوجه
التام اليها والاعراض عن الاخرة والايمان وعدم الالتفات والميل اليها ولهذا شواهد كثيرة وذلك
عديدة فى الاعيان والنفوس بل مدار جميع حركات اجزاء العالم وخروجها من القوة الى الفعل والى
من الظلمات الى النور على الميل والشوق والمحبة والتوجه فكل شىء يشتاق شيئا ويحبه يكون هذا الشوق معدا له
فى طلب اسباب الشىء الذى فيصير فى زمان قليل عارفا بذلك الشىء واسباب وجوده وشرايطه وحصوله ومفاسده
ومصالحه واجد الامور الموصلة اليه فيدركه وينالها وحاله على خلاف ذلك بالنسبة الى ما ليس محبوبا له فلا يكون
مستعدا له عارفا به وباسبابه وشرايطه وموانعه وزمان حصوله ومفاسده ومصالحه ومباديه فيكون
فيه اعمى واصم فكانه فاقد القوة المختصة بجوهره لكن الحكيم العارف بالاسرار والبواطن يعلم ان الامر ليس
كذلك بل هو متساو النسبة الى هذه الامور فى الغالب لكن الاسباب الخارجة عنها ومن ذاته صارت موجبة
لهذا الاختلاف الفاحش والمفاوت البين وهى الامور التى يمكن ازاحتها ونفويتها بالاختيار ومما
رمزناه ولم نرمز نكشف فساد هذا الوهم نكتة ظاهرا بينا ومجال الكلام فى هذا المقام وسيع جدا لكن الاشارات
المرموزة كافية لاولى البصاير النافذة والاستعدادات الشافية فاكشف القناع عن وجهك حتى ترى
الانوار مكشوفة الاستار هذا هو الكلام فى الوهم الاول واما الوهم الثانى الذى ذكرناه فنقول فى حله
ونرشدك الى ان هذا الغفلة ناش من ملاحظة العادات والظواهر والقشور وعدم العبور عنها الى الاسرار
والالباب والبواطن وعدم العرفان بارتباط الاسباب بالمسببات اذ الاقتصار فى الاقتناء للعلوم
على الحس والسمع والبصر حجاب غليظ وقناع كثيف لان الدرجة النازلة الظلمانية المحجوبة من الادراك
لا ينفع بشىء من الحقايق والاسرار والاعيان لضعفه وظلمانيته وكثافته ولبعده عن النورانية والكشف

والبروز

والبروز فاعلم يا صاحب البصيرة النافذة انه قد انكشف لك فى ازاحة الوهم السابق ان النفوس البشرية اذا بلغت
الى حد البلوغ الشرعى وكانت سالمة عن الاضلال فى العقد والادراك مستعدة قابلة لادراك الحقايق الايمانية
لكنها مع ذلك مختلفة بحسب اصل الفطرة تارة وباللواحق الطارية العارضة بالاختيار والحركات الشوقية
اخرى وان الميل والمحبة والتوجه اليها والاشتغال بالسلوك اليها حجاب عن الالتفات الى اخرى ومعرفة اطرافها وحقايقها
واسرارها واطوارها وانه مع ذلك قادر على ازاحته وكشفه ولو بالمجاهدات الشاقة والرياضات الكاملة وتخلية
النفوس عن ادناس محبة الدنيا وزخارفها وشهواتها وانه قد يحصل لهم العلم بشىء من طريق ودليل اذا
كان ذلك الشىء غير ملتفت اليه بالذات ولم يكن الاعتناء بشأنه واذا لم يكن كذلك بل كان للنفس توجه
وميل اليه لم يحصل من ذلك الطريق الظن به فضلا عن العلم فعامة الناس الموجودون فى البلاد والقرى
والبرارى واشباهها اذا لم يكونوا مجانين ولا مستضعفين مستعدون للحقايق الايمانية بحسب فطرتهم الاصلية
وان كان استعدادهم لقبولها مقولا بالتشكيك كما اسلفناه فلا يجوز ان يكون عدم قدرتهم على معرفتها لاجل
قصور الفطانة ونقصان الفطرة فتعين استناده الى الغواشى الطارية والحجب الساترة باعتبار التقليد
للاباء والاتباع من علمائهم وغيرهم فى مواضع الاجتماع وغيرها وهم من اهل الضلال فى الواقع فيضلونهم من غير
شعور لهم بذلك لكن هذا الاستناد ليس عليه اعتماد فى حقيقة الوهم المشهور لان هذه الغواشى لا يوجب
خروجهم من القدرة والاختيار وصيرورتهم عاجزين عن الوصول الى الحق مقهورين على الكفر والضلالة و
الشقاء لتقصيرهم اذ ليس لهم اعتناء بشأن امور الدين واهتمام بالاعتقادات الايمانية ولم يتوجهوا اليها
ولا يعرفون فى تحصيلها فى ان وليس لهم التخلية طرفة عين باعتبار غمورهم فى الدنيا وزخارفها
واشتغالهم بالمكاسب واطراف طول الليالى والايام فما حصل لهم من الدين والاعتقادات العادات
الاتفاقية الناشية من عدم التوجه والميل الا بالعرض والاتفاق فعلومهم فى الحقيقة ليست بعلوم بل
امور ناشية من التعصب والعادة وعدم الالتفات وعدم الاعتناء ولذا ترتفع بادنى التفات وتوجه
وتخلية ولذا ترى انه لا يحصل لهم تلك العلوم من تلك الجهة فى الامور الدنيوية التى كان همتهم مصروفة

فى طلبها وكان لنفوسهم التوجه التام اليها فيعتمدون على قول عالم فى جميع الامور الدينية ويدعون حصول العلم من
قوله ولا يعتمدون على قوله بل على قول جمعا فى الامور الدنيوية التى كان لهم اعتناء بها اذا كان قولهم مخالفا
لهواهم ولا يدعون الحكم من اقوالهم بل ينسبونهم الى الخطاء والضلالة والفسق والنزاع المتعارف وهو كالشاهد
من اكثر الناس فى اكثر الوقايع فهم من اهل التقصير قطعا سواء كانوا ذاهبين فى العقايد او صالحين فيها اما الى
فى الاول دون الثانى او العكس اما الاول فظاهر بين فلا عذر لهم عند الله تعالى فى الخطاء والضلالة واما الثانى
فلان هذا الاختلاف البين لم ينشأ الا من تقصيرهم وعدم مبالاتهم بالدين وعدم توجههم الى الامور الاخروية
النافعة لهم فى النشأة الباقية وميلهم الى الدنيا ومتاعها واعتنائهم بشأنها فحصل لهم العلم الذى هو اوهن من بيت
العنكبوت من قول عالم فى الامور الدينية ولم يحصل لهم ذلك من قول بل من قول جمع فى الامور الدنيوية
الدنيئة التى هى غاياتهم وكانهم طول العمر اذا كان مخالفا لقصدهم وهواهم وهذا التقصير بالضرورة عند العقول
فلا يكونون معذورين عند الله تعالى فى الضلالة والكفر واما الثالث فلان هذا العلم ليس علما فى الحقيقة بل هو امر
تقليدى عادى غير ملتفت اليه يزول بادنى التفات فهم مقصرون فى عدم التوجه والالتفات والتخلية وعدم صرف
شطر من اعمارهم فى تحصيل الدين وعدم التفكر فى اراء اخوتهم شىء وعدم التأمل فى حقيقة اقوال علمائهم واحوال
رؤسائهم وفسقهم وعدالتهم وميلهم الى الدنيا او الاخرة ولو التفتوا الى ذلك وتوجهوا ومالوا الى الامور
الدينية والعقايد الحقة وكشفوا عن وجوههم قناع التعصب والعادة لما كان الامر كذلك ولما حصل لهم
هذا العلم الذى هو اوهن من بيت العنكبوت وليس له ثبات ورسوخ اصلا وما ترى من تصلب عوام
كل فرقة فى مذهبه فهو ليس من جهة قوة علمه ورسوخه وثبات قدمه بل منشأه التعصب والانس بذلك
المذهب والتعيش فيه كما تشاهد ذلك التصلب منهم فى الامور التى لا اصل لها ولا معرفة لهم بحقايقها و
لا تعلق لها بالدين والمقاصد بل هى امور عادية تعارفية جرت عاداتهم وعادات ابائهم واهاليهم
على ذلك وهذا المقدار موجب لتصلبهم وثبات قدمهم فى مقام النزاع والتشاجر وهكذا امرهم فى
المذاهب والملة فانه لا معرفة لهم حقيقة بكونه صحيحا ولم يتفكروا اطرفة عين فى صحته وفساده بل تلقوه

بالقبول

بالقبول بمجرد التولد فى هذا المذهب واستماع من ابائهم وعشايرهم وقبايلهم من غير اعتقاد راسخ ويقين ثابت
واهتمام بشأنه واعتناء بحقيته وهذا ليس فى الحقيقة اعتقادا وعلما كما ان الامر كذلك فى الامور العادية الغير
الدينية التى لا اصل لها عندهم ايضا فانكشف انه ليس لهم علم راسخ مع انه امر ناش من عدم التدبر و
الالتفات يزول بادنى ميل وتوجه فهم مقصرون فى ذلك قطعا باعتبار كثرة الاشتغال بالدنيا
والاعراض عن الاخرة وعدم توجه قلوبهم اليها فهم قادرون على النظر والتأمل بتخفيف شغل الدنيا و
صرف شىء منه من عمره فى تحصيل الاخرة واما الرابع فالامر فيه بين واضح اذ الغرض كونهم كاذبين فى دعوى
حصول العلم من الاستماع من العلماء والرؤساء فعذرهم مقطوع عند الله تعالى وهم محجوجون فى الاخرة
ولهم عذاب اليم فانظر ايها السالك الى حالة عامة الناس فى الرجوع الى الرؤساء والعلماء وتأمل فيها حتى
يظهر لك انه ليس باعتبار الاصل نظرهم وفكرهم فى عقايدهم اليه بل هو من الامور الاتفاقية الغير
الملتفت اليها بالذات فهم فى ذلك خطاء مقصرون قادرون على النظر والفحص والطلب مع ذلك غاية
الامر كونه صعبا عليهم باعتبار ان درن حب الدنيا عن لوح القلب وتخفيف شىء من شغل الدنيا وصرف
العمر فى تحصيل الاخرة فى غاية الصعوبة والمشقة ولكنه غير عسير فى جنب نعم الاخرة ولذاتها نعم هذا
الاقتناء والطلب فاذا تركه واخطأ فهو من اهل التقصير والظنون والتخمين والتعصب فيكون كما
تلذذ الى النار باعتبار ذلك الخطاء هذا مع انه يكون احتمال عدم التقصير من جهة هذا الوهم ونحوه متطرقا
بالنسبة الى الجهال والعوام واما العلماء والرؤساء الذين هم اهل النظر والاستدلال العارفون باختلاف اهل
المذاهب والاديان وتشتت السبل والطرق الوقوف بالمدارك والمبادى فلا يتطرق هذا الوهم ونظيره
بالنسبة اليهم فلا يصح ان يقال بعدم تقصيرهم باعتبار هذه الاوهام واشباهها فليس عليه دليل ولو كان
وهميا وسيظهر لك انشاء الله ان هؤلاء مقصرون البتة عند الخطاء وعدم الوصول الى الواقع فنقول ان الرؤساء
اذا كانوا كفارا غير مؤمنين فهم من اهل التقصير واذا كانوا من اهل التقصير كانوا من اهل الدنيا و
ابناء الزمان الطالبين للمناصب والجاه والتكاثر فى الاموال والاولاد فاما لهم طوية وهمهم مقصورة

وقلوبهم قسية وعيونهم جافة وبواطنهم منتنة وميلهم الى الدنيا واهلها شديد ومحبتهم للعلايق بهذا العالم مفرطة فهولاء يحبون مع اهل الدنيا ويطلبون التزلفر لديهم ويتقربون اليهم طول العمر ويعرضون عن اهل الاخرة ويرجحون الدنيا عليها ويحبون كل ما يوجب النقص فيه وان كان مقربا الى الله تعالى موصلا الى السعادة الاخروية فهولاء شنيعة الاثار قبيحة الافعال سيئة الحركات ركيكة الاطوار ذميمة الاخلاق رذيلة الصفات ليسوا محال الامانة والوثوق بل هم اهل الخيانة والجنابة والجور والحسد والنفاق والفساد والعوام الذين يتبعونهم ويتقلدونهم في العقايد الايمانية يشاهدون منهم حب الدنيا والميل الى حلوانها والخضوع للاغنياء والتكبر على الفقراء واشباه ذلك من الخسايس والرذايل الشيطانية والنفور ومع ذلك يعتمدون عليهم في الدين والمذهب والاعتقادات وهم يدرون انهم ليسوا من اهل الامانة والوثوق وليس ذلك الا لعدم مبالاتهم بالله واليوم الاخرة وعدم ميلهم الى الامور الاخروية وحقارتها عندهم ومن لا يغفلون بهم في كثير من متعلقات الدنيا وهو حسبها وان وتفوا بهم من بعض الاحيان باعتبار توافق اقوالهم مع اهوائهم ولو اشتبه على احد ذمة من هولاء العوام الذين كالانعام في اسنا احوال روسائهم لكونهم في غاية التدليس والتزوير والشيطانية لاجل اقتناء الدنيا وزخارفها فهذا الاشتباه منشاه تقصير هولاء الذين يتبعون كل ناعق ويميلون مع كل ريح في معرفة احوال روسائهم الا بالسنة وتفتيش سرايرهم والاطلاع على ضمايرهم باعتبار انه ليس للدين عظم وشان عندهم والمقرر في العقول التهاون في الامور التي ليس اعتناء بشانها ولم يكن مبالاة بثبوتها ونقصها مع انهم يشترون اذيالهم ويثبتون عطفهم في الاطلاع على الضماير والوقوف على السراير لتحصيل الوثوق والاعتماد في الامور الدنيوية التي هي غاياتهم وكانهم الارادية طول العمر ولها حذرا من الخسران والنقص في الدنيا العظم من النقص عندهم ولو كان قليلا فلا يتحملونه يتحرزون عنه ولو بالاقتحام في المشاق والمهالك بعكس نقصان الدين فانه ليس له عظم عندهم ولو كان كثيرا فيتحملونه ولا يجتنبون عنه وان كان في اجتنابه ضرر حقير دنيوي فهولاء العوام الذين اشتبه عليهم سوء سريرة روسائهم الشياطين مقصرون في تحصيل طلب

الحق والعقايد الايمانية تقصيرا ناشيا من عدم المبالاة وحقارة شان الدين وعظم امر الدنيا عندهم فهم اهل لان يذوقوا العذاب ويحترقوا بالنار الكبرى حيث حقروا الدين وتهاونوا في الشريعة وعظموا الدنيا وصرفوا هممهم في طلبها ومن هذا البيان الوافي انكشف لاهل القلوب ان روساء الكفرة كلهم طالبون للدنيا مدلسون مزورون مصطفون للدنيا على الاخرة وان حركاتهم شنيعة وافعالهم قبيحة واثارهم ذميمة واطوارهم رذيلة فالتابعون لهم في الامور الدينية والعقايد الحلية منها وفي التفقه بهم في الدين والايمان مقصرون في الاعتماد عليهم فعليهم الاعراض عنهم والتبرء في الحق وان كان صعبا لكونه سهلا في مقابلة النعيم الابدي والفوز السرمدي فهم قادرون على تحصيل المعارف من غير الاستماع من روسائهم الا بالسنة وعمائهم الشياطين الضالين المضلين وان كان ذلك بالمجاهدات الصعبة والمشاق العظيمة لقساوة بدنا وليسوا الحوتي بحجب الغواشر على وجه صاروا مقهورين في الضلالة والكفر بالحول فيه بحيث يكون ابواب التخلية منسدة على وجوههم مع ذلك لم يظهر على الاوهام القاصرة الناظرة للفوز والظهور تلك الابواب بملاحظة احوالهم البعيدة عن الحق باعتبار استغراقهم في الدنيا واشتغالهم بالطرق والمكاسب وتحصيل ملكاتها وصيرورتهم بعيدة الاستعداد للحق لذلك سامحوا للامور الدين غير مايلة اليها وصعوبة السير الى البلاد النائية والسفر الى النواحي البعيدة وترك الاهل والوطن والمهاجرة عن الالاء والرفقة والوثوق بالروساء باعتبار التهاون والتسامح وكون ذلك موافقا للعادات الناشية البلاد والقرى والنواحي وخلافه مخالفا لها صعبا عليهم فيتوهم من ملاحظة هذه الامور كونهم مقهورين في الضلالة وسد ابواب الحق عليهم وهذا ضلال مبين وخطاء واضح ناش من عدم العبور عن الاغترار الى الاسرار ومن الظهور الى البواطن وانت اذا عبرت منها اليها ونظرت الى اسرار النفوس تعلم انه ليس الامر كما ينكشف للاوهام بل كلهم قادرون على تحصيل الحق وان كان ذلك صعبا عليهم باعتبار الجابة لتحمل المشاق الصعبة وترك الدنيا وازاحة درن الشهوات والمحبة الدنيوية والجهاد مع جنود الشياطين وعساكر النفس الامارة والاعتزال والمسافرة الى البلاد والقاصية والمهاجرة عن الاهل والاولاد

وما شبه ذلك من الامور التي يصعب على اهل الدنيا تحملها وقبولها باعتبار الجابة لفوت المنافع الجليلة الدنيوية وطريان نقصان الفاحش بحاد دنياهم وهم معبودة لهم وجميع حركاتهم متوجهة اليها وهم بتمام هم خاضعون لها مشتاقون اليها فلا يتحملون الازراء بشانها ونقصانها ولا سيما اذا كان جليلا ايها الطالب للحق اكشف القناع عن وجهك وازح الظلمة عن قلبك وائت البيوت من ابوابها وتفكر بالتخلية التامة حتى لا يغرنك بالله الغرور ولا يطفيك سراج النور واعبر من العادات الى الحقايق واقتبس فهم من الاحكام الحقة حتى لا تكون من الجاهلين واخذا بتزويقات وساوس الشياطين ويكفيك في ذلك قول مولينا ابي محمد العسكري في تفسير قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون الى حرمة تقليد عوام اليهود وروسائهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وآله في نبوته وامامة علي عليه السلام بعد غيره فقال رجل للصادق عليه السلام فان كان هولاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل الى غيرهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم واهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهولاء القبول من علمائهم فقال عليه السلام بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما قد ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي ذلك يا بن رسول الله فقال ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصراح وباكل الحرام وبالرشاء وبتغيير الاحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم بانهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من يفعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسايط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه في حكايته ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله صلى الله عليه وآله اذا كانت دلايله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا

وبالتوفر بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هولاء الفقهاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صاينا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة لهم وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك الحديث تفكر يا طالب الحق في هذه الكلمة الطيبة الجامعة الصادرة من معدن حكمة الله ومحل معرفته فان فيها شفاء عليك وشقاء عليك وازاحة وهمك وامارة فهمك وانه يطلع من افقها شمس الحق وتضيء على قلوب العارفين وتبين منها ان روساء فرق الضلال بل كثير ذمة من روساء الشيعة ليسا من اهل الفسوق والفجور وعبدة الهوى وطلبة الدنيا يظهر منهم الاثار الشنيعة الملائمة للقوى الشهوانية والغضبانية المنافرة للشرايع الايمانية الرحمانية وانهم لذلك ليسوا محال الوثوق ولا اهلا واهل الاعتماد والقبول وان التابعين لهم مع ذلك مذمومين مقصرين مستحقين للعذاب في يوم الحساب فلا ينبغي توهم انهم معذورون في الخطاب بقصورهم في الفهم وانهم غير قادرين على تحصيل الحق وفتح ابوابه والخروج عن تلك الحصون والحيطان لانهم سوء اختيارهم وشناعة اعمالهم وحبهم للدنيا وغمرهم في لذاتها وحرصهم على جميع الاموال وانهماكهم في المهالك الشديدة والمسالك الصعبة لذلك واعراضهم عن اطاعة الله تعالى وابتغاء مرضاته ونفورهم عن تحمل المشاق لاجل الاخرة وترجيحهم على الدنيا وشبه ذلك من الامراض النفسانية والهواجس الشيطانية محبوسون في تلك الحصون مقيدون بتلك السلاسل والاغلال مجهولون من ساحة قرب ذي الجلال مغمورون في سحاب الظلمات الهيولانية مستورون بالحجب الغليظة الشيطانية فليس لهم حظ الا الدنيا وما لهم في الاخرة من نصيب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والتقيد في السجن بحبه واختياره وابعد من القصور العالية والمحال الواسعة باقتضاء الطبع والهوى ليس عجزا مع جبلا لارتفاع

الذم والتشنيع والتعيير والتقبيح والعقاب بعده مع ذلك مستحق للاذلال والاخذال والاهانة والتعذيب الشديد
ان الله لا يظلم الناس ولكن الناس انفسهم يظلمون وهو الله تعالى قد كمل عنايته ولطفه وسهل السبيل واوضح
الطرق وابدع الاسباب وانشاء الوسائل لكن العباد قد ابهموا المسالك بسوء اختيارهم وغيروا النظام
الحسن بالاحسن وضيعوا الشرايع واتبعوا الهوى وعبدوا الشيطان ولازموا التعصب وعاندوا الحق واظهروا
الفتن وابدعوا الفساد واطفؤا النار وضلوا واضلوا ووقعوا في بئر الهلاك السرمدي والموت الابدي
اعاذنا الله وجميع المؤمنين من مؤلفات الدين ومضلات الفتن ومجال الكلام في هذا المقام واسع
جدا لكن ما ذكرناه كاف لاهل القلوب وفيه اشارات الى الغيوب هو مبادي المقاصد الشريفة والهام
للطيفة وكشاف المهمات وحلال المشكلات لكن هذا الكشف يحتاج الى تاييد من الله تعالى واعانة من
الدرك الصافي اذ معرفة احوال النفوس محجوبة في غياب الذو لا يطلع عليها الا من اشتعل مصباح
فكرته بانارة اللطف الخفي من الله تعالى وليس الوصول خط كل واحد من الناس لان اكثرهم لا يعقلون واغلبهم
لا يعلمون هذا هو الكلام في ازاحة الوهم الثاني واما الوهم الثالث الذي ذكرناه فنقول في ازاحته مستمدا
من عناية الملك العلام ان هذا الوهم انما يجري في العقايد الايمانية التي يكون للعقول دخل في تحقيقها
واما التي يكون العقول مستبدة في معرفتها فلا يتطرق اليها ذلك الوهم لان معرفتها غير مفتقرة
الى المسافرة الى بلاد الاسلام والايمان والكون في محالهم والتعيش فيها والمجاورة بعد ذلك في طلب
الحق من العلماء والرؤساء والفقهاء اذ في العقول بابداع الله تعالى ما يكفي في معرفتها والوصول
الى حقايقها لقوة التكليف فهم باعتبار هذه المقاصد الايمانية خارجة عن مناقشة هذا الوهم و
اما ما هو مختص بالامور التي لا بد في معرفتها من التشبث باذيال الفقه من النبوة الخاصة
وما ضاهاها وهذه الامور ليست محلها فيها مما يتعلق به هذا الوهم وشبهه اذ قد فرغ منه
في سالف الكلام ان الذين ماتوا على غير دين الحق في اول الاسلام قبل ان تصل اليهم صيته
بمقتضى النظم البشري خارجين عن موضع النزاع لانتفاء التقصير الموجب للذم والعقاب

فهم واضرابهم

فهم واضرابهم ليسوا مادة الوهم فهو الذين وصل الى اسماعهم صيت الاسلام بمقتضى النظم البشري بالنسبة
الى النبوة وما ضاهاها من الامور التي للنقل دخل في ثبوتها فنقول ان كل واحد من احاد عامة
الناس بعد استماع صيت الاسلام واسمه مامور بالاجتهاد والتصفح في طلب الحق والتخلية التامة
وتحمل المشاق ولو كانت بالجلاء من الوطن والاقتحام في الاسفار الصعبة والمسالك الشاقة وهذا التكليف
ثابت الى جميع اهالي تلك البلاد فعليهم جميعا الاجتهاد في طلب حقيقة ما وصل اليهم من الخبر وغيره الى ان يكونوا
معذورين عند الله تعالى واذا كان حال الكل كذلك وكانوا من اهل التخلية والاجتهاد والطلب فيمكن لهم تحصيل
ذلك بان يبعثوا طائفة من عقلائهم وعلمائهم ومتدينيهم ويرسلوهم الى البلاد الذي بعث النبي صلى الله عليه وآله فيه حتى
يجتهدوا في امره ويحصلوا ما هو الحق ويرشدوا قومهم اذا رجعوا فلا يتعين عليهم اجمع الى الحق مسافرة الكل
الى بلاد الاسلام والوقوف فيها زمانا يمكن معه تحقيق الامر الالهي حتى يقال ان ذلك متعذر عادة عليهم
السلوك الى الصراط المستقيم الذي هو دينا اليه ومعه لا يلزم شيء من التعذر المجيب عن الوصول الى الحق و
احتمال عدم الامكان لبقاء هذه الطائفة من بينهم لانتفاء جماعة يوثق بديانتهم واجتهادهم وتخليتهم ينافي
ما هو المفروض من كون الكل من اهل التخلية والكشف فيه وغير مقصرين اذ معه تحقق هذه الطائفة قطعا
لان اثر التخلية وطلب الحق لظهور الحق من الله بالمعاشرة في زمان قليل فيعلمون بتخلية انفسهم وغيرهم وكونهم
طالبين للحق في زمان يسير والعيش قليل فينتشر لهم تعيين الطائفة المذكورة وبه ينطق الوحي الالهي
بكلمته ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقد ورد على هذه
السنة النبوية في غاية الكثرة فعند كون الكل منهم بين طالبين للحق موسومين بالتخلية والنظر لا يلزم
محذور اصلا وليس باب الطلب مسدودا بالنسبة الى احد منهم بل بابه مفتوح على الكل كما عرفت ولو
كان البعض غير طالبين للحق مع استماع هذا الخبر الالهي مراتب عديدة وكان مشتغلا بالدنيا واستغراقها
في الحرف والصناعات والتعصب ونحوه مانعة لهم عن التخلية والتصفية والسير الى الحق وكشف غشاء
اللجاج والحسد والكبر عن وجوه قلوبهم وكان البعض الاخر من اهل التخلية والطلب والتوقف والنظر

فارغين عن التعصب واللجاج والحسد والكبر والبغض ونحو ذلك من الحجب الظلمانية والغواشي النفسانية والوساوس
الشيطانية فالاولون مقصرون في الخطاء مستحقون للذم والعقاب باعتبار ذلك اذ المفروض كونهم مشتغلين
بالدنيا وعدم توجههم الى الاخرة وعدم مبالاتهم بامر الدين فليس لهؤلاء عذر عند الله تعالى واما الاخرون
الطالبون الخائفون المجاهدون في سبيل الله المبتغون لمرضاته فعليهم طلب الحق والاجتهاد التام في سلوكه
اليه وليس طريقه منحصرا بالمسافرة وحيرة الكل حتى يقال ان ذلك متعذر في حق كل جزء الا ان الغالب لهم ان
يعينوا من بينهم موصوفة متقدمة ويرسلوهم الى بلاد النبي المبعوث من الله تعالى حتى ينالوا الحق ويصلوه الى
قومهم بعد الرجوع الى الاوطان فليس باب السبيل الى الحق منسدا بالنسبة اليهم لوضوح الطريق وسهولة سلوكه
فلو تركوه مع ذلك فهم ايضا مقصرون كالاولين فالكل من اهل النار غير معذورين في التقصير واحتمال
عدم الامكان لتعيين الطائفة المذكورة للارسال لا يسد محل الغرض كما نبهناك عليه فلا تكن من الغافلين
ولو كان المستغرقون في الدنيا وزخارفها اكثر وكان الطالبون قليلا منهم كما هو الغالب فان امكن لهم افراز
نبذة من عقلائهم ومتدينيهم للمسافرة المذكورة فليفعلوا لئلا يصير محجوجين في يوم الحساب وان تركوه
تعصبا ولجاجا وعنادا او استغراقا في الدنيا واعراضا عن الاخرة وتحمل المشاق في طلبها فهم مقصرون
مذمومون مستحقون للعقاب في الخطاء وعدم الرشد الى الحق وان لم يمكن لهم باعتبار قلتهم جدا فلينفردوا
في طلب الحق ولو كان لسفك المهج وغرق اللجج لعظم شان الدين وجلالة امر الاخرة وليس هذا استحالة
غير ميسور بل هو ممكن غاية الامر استلزام المشقة في بعض الاحيان وهذا لا يوجب حسن الكفر وعدم
الاجابة للنار وانتفاء التقصير الموجب للتعيير وتوجه التكليف فليس لاحد منهم عذر عند الله سواء كان الكل
طالبين للحق او اكثرهم او اقل قليل منهم لان الباب مفتوح في جميع الصور فلو لم يصل احد منهم
الى الحق فهو انما لاجل تقصيره لا لاجل سد الباب كما نبهناك عليه هذا مع انه اذا كان اهالي تلك
البلاد النائية طالبين للحق ووصل خبرهم الى المسلمين يرسلون اليهم من يهديهم الى الحق ولا حاجة
فيه الى مسافرتهم الى بلاد الاسلام حتى يقال انه ممتنع عادة بل عليهم ان يرسل الى المسلمين والحكام

واجتنابهم

واجتنابهم رسولا لطلب منهم من يرشدهم الى الحق وتخليتهم الى المسلمين ام لا وبين المسلمين في جميع الاعصار رجال
لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله يخافون ربهم ويفعلون ما يؤمرون فاذا اطلعوا على احوال هؤلاء الجملة
الطالبين للحق يتحملون المشاق ويختارون البعد عن الاوطان ويسافرون الى بلادهم ولو كان فيه مشقة عظيمة
وخطرات جليلة وتفويت المنافع الدنيوية وفقد الزخارف الدنية وهذا الطريق سهل يسير لا يوجب لعدم
المشقة والصعوبة عليهم اصلا ولا يلزم منه المسافرة للكل الموجبة للعسر العظيم فلو كانوا فيهم من
طالبين للحق فليسلكون هذا المسالك الواضح المستقيم السهل في الغاية ويناولون الى الحق وينجون من الكفر
فالطريق مفتوح بالنسبة الى جميع هؤلاء الجهال بما ذكرناه عليك وما شابهه كما اشار اليه تعالى في الوحي الالهي
الاعظم بقوله الكريم والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا لكنهم باعتبار توغلهم في زخارف الدنيا
الفانية واستغراقهم في لذاتها ولعدم عن الله تعالى بذلك وابتلائهم بالملكات الرذيلة الشيطانية
والاخلاق الرذيلة النفسانية من الكبر والحسد والتعصب وحب الدنيا وحب المال والنساء والنوم و
الدار لا يطلبون الحق ولا يجتهدون في طلبه ولا يتفكرون في حقيقة طريقة عيسى بل ولا يرضون لذلك
ويعاندونه تعصبا ولجاجا ويصرفون هممهم في اطفاء نوره واخذال اهله ويتنفرون منهم ويصرون
بما هم عليه من الكفر بمجرد كونه مذهب ابائهم واما ليس من غير البصيرة والتفكر والاعتقاد بحقيقته بل يبذلون
المهج ويجاهدون مع اهل الحق حق الجهاد لا لاجل التعصب والكبر والغلبة الدنيوية من غير ان يخطر ببالهم
امر الاخرة وخوف النار فضلا عمن توجه نفوسهم اليه واهتمامهم بشانه وجعله نصب اعينهم والجاه ...
فمن اين يحصل لهم الرشد الى الحق والفوز بالايمان مع انهم قد سدوا على وجوههم جميع الابواب و
غفلوا من الرواح فلوبهم رسم يوم الحساب ولا يسلكون له تعالى خطوة ولا يتفكرون في عواقبهم فخطر
بل جميع همتهم الدنيا ونصب اعينهم المال وتقييدهم بالملة التي ولدوا عليها وانسبتهم لما ورثوهم
اباؤهم ليست لاجل انهم عرفوا حقيتها واعتقدوا صحتها وعلموا انها سبب للاخرة حاشا وكلا
هذا البهتان عظيم بل هو من اثار عاداتهم الدنيوية واسبابهم المعاشية واخل قيم الدنية وملكاتهم

الرؤية كان حالهم بالنسبة الى سائر عاداتهم الخالية وديانتهم الماضية كذلك مما ليس له ارتباط بالدين والملة وليس له حقيقة اصلا عندهم وهذا نوع من الدنيا الطبيعية ويميلون اليه ويحفظونه وينصرونه فهم قد وجدوا اباءهم على امة وهم على اثارهم مقتدون وهؤلاء اذا اوصل اليهم اسم الاسلام ورسم نبيناصه الظاهرون للعداوة والاستهزاء وينكرونه لتعصباتهم في اول الامر ولا يلقون السمع وهم شهداء ولا يتفكرون ولا يتاملون فيه طرفة عين ولا يرضون توجه قلوبهم اليه ساعة حتى يتكلم في قدرتهم على الوصول اليه والعجز عنه فالاعتذار من قبلهم ضلالة بينة وجهالة ساذجة ناشئة من سوء التدبر وعدم العبور من العادات الى الحقائق وان حالاتهم وعاداتهم وشعارهم وافاعيلهم من عدم التقصير وبينها بعد المشرقين ولعقل الصريح حاكم بضلالتهم الاختيارية وكفرهم الارادي من غير ارتياب والعقول المشوبة بالاوهام والخيالات الطبيعية يتوهم انهم معذورون غير قادرين على تحصيل الحق فلا اثم ولا عقوبة لهم ايها الطالب للحق ان كنت كاشفا عن بصيرتك غشاوة التقليد والتعصب واللجاج والمعاندة للحق وشمرت ذيلك للوصول اليه قاطعا نظرك عن الاعتبار الدنيوي والاشتهار العامي من غير خوف من شقاق المشهورين بالحجة الواضحة الساطعة فانظر الى ما تلوناه عليك ورمزناه لك بالنظر الصحيح الصائب المنور بنور الكمال انه حق وصواب من غير ريب ووهم وارتياب وان كنت من اهل التقليد والتخمين فحظك اتباع الاعتبار العامي من غير رشد مبين وبالجملة احتمال عدم التقصير بالنسبة الى اهالي البلاد النائية بعد انتشار الاسلام وخبر بروزه اليهم باعتبار الاوهام المغرور ليس له حظ من الادراك والشعور بل هو واضح الفساد عند اهل الرشاد وما بسطنا لك من الرموز في حل الاوهام المغرورة تقدر انت على كشف ما يرد على قلبك من ظلمات الظاهرة من الاوهام والخيالات الناشئة من ملاحظة عادات البشر وظواهر احوالهم من غير عبور منها الى البواطن اذا احويت ما ذكرناه من الاوهام وحلها وحصل لك حظ من الحكمة في هذا المقام الذي هو من مزال الاقدام نرجع الى حصر المقصد ونقول انك قد عرفت ان الواقع

المخطر

من المخطر اذا كان خطاء ناشيا من قصور فطانته ونقصان قريحته او عدم امكان النظر باعتبار كثرة الهموم والغواشي الطارئة بحيث لا يمكنه مع ذلك النظر والوصول الى الحق فذلك التقصير غير مقصر على تقديره وقوعه ولا يجوز على الحكم بالخلود ان لا يعذبه باعتبار ذلك الخطاء الفجع وشناعته عقلا لكن الكلام في وقوع ذلك فان تحقق فالحق مع القائلين بان الواقع من المخطر قد لا يكون اثما والا فالحق مع القائلين بكونه اثما مطلقا لكنا نقول انه لا دليل عقلا ولا نقلا على ان بين اهل الضلال والكفر من لا يكون مقصرا او كان ضلالته غير مقدورة له باعتبار احد الامرين كيف واحوال النفس في غاية الغموض والخفاء ومعرفتها من اشكل فنون الحكمة واصعبها ولا يكون لاكثر الناس حظ منها ولو كان فقليل من هو درجة اشراف الناس وكرامهم من حالات النفس باعتبار غاية غموضها ودقتها خفية على صاحبها ايضا فلا يدري ان نفسه على اي حالة من الحالات وان منشاء ما ذا وانه امر اختياري ام لا وان حصولها في اي مقدار من الزمان وانه يقدر على تبديلها ام لا واذا كان حال ارباب النفوس بالنسبة اليها كذلك مع كونهم عارفين بخفاياها وخباياها على حضورها اجماليا فما ظنك بحال الخوارج منها اليها مع انهم لا يدركون الا القشور في الظواهر الحكمة ويرون نبذة من الاثار من غير اقتدار منهم على العبور منها الى المؤثرات ومع هذا كيف يمكن لهم الحكم الجازم من هذه الملاحظة القشرية الناقصة بعدم تقصير بعض الناس بحسب الباطن وليس هذا الا حكما ظنيا تخمينيا عاميا عادتيا ومثله من رتبة التحقيق والحكمة وهو اصل الاوهام المغرورة قد تبين لك انكشافها على وجه ظهر لك معه تقصير الكل فضلا عن نشاء توهم عدم التقصير ولو تفحصنا من ذلك فغاية الامر عدم ثبوت شئ من الامرين باعتبار غموض معرفة النفوس واحوالها واسباب تلك الحالات وكيفية حدوثها وقصارى ذلك الامر ممكنا مساوي الطرفين عندنا بمعزل عن عقولنا لا يمكن الحكم بوجود غير مقصر من بين الكفار واهل الضلال وعدمه فلا يتيسر لنا الحكم بصدق الايجاب الجزئي ولا بصدق نقيضه

من السلب الكلي فالحكم بعدم التقصير على سبيل الايجاب الجزئي غلط فاحش لا سبيل اليه لاستلزامه ترجيح طرف الممكن من غير سبب مرجح وهو ضروري البطلان واما الحكم بتقصير الكل فان دل عليه دليل من الحجج يجب المصير اليه والا يتوقف ولا يحكم بشئ من النفي والاثبات فنقول الذي يظهر من التتبع في كلمات القوم ان المسلمين قاطبة قالوا بتقصير الكل وان المخطئ في العقليات اثم ولم يخالفهم في ذلك الا الجاحظ والعنبري من العامة ولا عبرة بمخالفتهما بعد اتفاق الكل واما الشيعة فلم ينقل من احد منهم المخالفة في الحكم بل يظهر من بعضهم اجماع المسلمين على ذلك اما لعدم وقوفه على الخلاف المذكور او لعدم اعتنائه به وكيف كان فالظاهر وقوع اجماع الشيعة عليه وقد ادعاه جماعة وهذا القدر كاف في ثبوت الحكم سواء وقع اتفاق مخالفيهم ايضا على ذلك ام لا لان اجماع طائفتنا المحقة كاشف عن دخول الامام ع وهو المناط في حجية الاجماع والا لم يكن اعتداد بهم لان الاحاد اذا كانوا جائزي الخطاء لا يكون المجموع معصوما لانتفاء الملازمة قطعا والكشف عن رضاء الامام ع انما يتحقق باجماع الخاصة لانهم تابعون لهم والمجبولون له والمتلقون لاخبارهم واثارهم واحوالهم واما العامة العمياء فهم عبدة الجبت والطاغوت وتبعة الفراعنة وحملة الشياطين وائمة الدين فلا ينكشف اتفاقهم عن رضاء الحجة ع او دخوله لانتفاء التلازم بل الغالب في الغالب كون رضاء الحجة ع على خلاف ما اتفقوا عليه لان هؤلاء الكفرة الفجرة اعداء ال رسول الله صلعم وشردوا اذيالهم من اول الاسلام الى يومنا هذا لاطفاء انوارهم وقتل نفوسهم ونهب اموالهم وتبديل احكامهم وتحريف اثارهم والافتراء عليهم وعلى خواص شيعتهم ومخالفتهم في جميع الامور الصادرة عنهم ع قولا او فعلا ولذا صار اكثر امورهم مخالفا لسنة ائمتنا والبينونة بين المذهبين على سبيل الكلية وورود الحث الاكيد منهم ع في اخبارهم المتكاثرة على الاخذ بما خالف العامة وان الرشد في خلافهم وهذا من اعظم المرجحات المنصوصة والظنية وعليه مدار عمل العلماء والفقهاء في كتبهم الاستدلالية فلا عبرة باتفاق هؤلاء الكفرة الفجرة الخارجين

عن الايمان

عن الايمان المنتحلين للاسلام بل العبرة عند تفردهم بالاتفاق بخلافهم وشقاقهم فالمعتبر من الاجماع هو اجماع الخاصة رضهم سواء انضم اليه اجماع العامة ام لا واجماع الخاصة موجود في هذه المسئلة العقلية القطعية ولا حاجة الى اتفاق العامة لكنه موجود كما هو الظاهر فنقول ان بعض اجلاء علمائنا من المتاخرين قد خالف الاصحاب واجماعهم وجوز في ذلك وبالغ في صرف الايات المتظافرة والاخبار المتواترة الواردة عنهم ع الظاهرة في خلود جميع الكفار في النار عن ظواهرها وبسط الكلام بما لا يرجع الى محصول ومثل هذه المخالفة الشنيعة لا يصح المصير اليها الا عن دليل قوي متين وبرهان قاطع مستقيم يكون اقوى من الاجماع المحقق والحكي بحد الاستفاضة والايات والاخبار المتظافرة البالغة الى الغاية لان تاويل الادلة الشرعية الواصلة الى هذه الدرجة من القوة غير جائز الا بالقرينة القوية الموجبة لصحة هذا التاويل وقد عرفت انه ليس هنا ما يكون دالا على انه يجب ان يكون بعض الكفار غير مقصرين ولا يكون من اهل النار باعتبار مقهوريته على الضلالة وعدم كونه قادرا على دليل الحق فيقبح تعذيبه وادخاله في النار والاوهام المغرورة وما ضاهاها قد انكشف لك ازاحتها ووجه ظهورها للعقول الساذجة الغير المشوبة بظلمات الطبع والمالوف معذورون في الكفر والضلالة وانه ليس احد ممن كان متصفا بالكفر وما اشبهه مما ذكرناه من شرايط تعلق التكليف وكذا الكفر الا وكفره من تقصيره وتهاونه وميله الى الدنيا والتعصب واللجاج والكبر فكيف ظنك بعدم ثبوت عدم التقصير فلا اقل معه من عدم ثبوت عدم التقصير وحدى ارباب العقل الباطلة فغاية الامر كون الامر بالامكان وعدم حكم عقولنا بشئ من النفي والاثبات فاذا اتفق اصحابنا على تقصير الكل ودخولهم في النار اتفاقا كاشفا عن قول الحجج المعصومين ع الذي هو على الواقع وانتقاض الايات الحكمة لا الحكم بوجوب ليس لكفره عن تقصير وتهاون مع انه لو كان هذه الطرق الواضحة الموصلة الى الحق غير واضحة مبهمة عند ذكر العالم فاللازم لعدم قبول ذلك التوقف في المسئلة وعدم القضاء بشئ

من الكتاب والسنة لان عدم الدليل على تقصير الكل ليس دليلا على عدم تقصير البعض وهذا بين جدا فما اختاره لا سبيل اليه جدا نعم لو كان داعية على ذلك ناشئة من الاوهام والشبه التي لم يكن له قدرة على حلها وازاحتها نقول ان الاجماع كاشف عن قول الحجة ع واعتقادهم وهو على الواقع قطعا والميزان بين البرهان والشبهة ومعيار الحق والباطل ومعه يكون الادلة الناتجة التي تقرب شبهها قطعا فيحكم بفسادها على سبيل الاجمال وان لم يمكن تعيين موضع الاشتباه لان البرهان القاطع على فسادها والاجمالي فينبغي الاعراض عنها والحكم بفسادها وسلوك الصراط المستقيم والاخذ بميزان الحق الا ان لا يكون الاجماع غير محقق عنده والاجماعات المحكية ادلة ظنية لا تعارض الادلة القاطعة ولكنه خارج عن القول كما تعرف ان ثبوت هذه الاوهام على تقدير وجودها وعدم امكان حلها وتعيين مواضع الاشتباه منها شبه فاسدة ولو كان معلومية فسادها اجمالية لوجود الميزان الحق الذي لا يقربه شك ولا ارتياب فهذا العالم سيء غير ناهج واعوجاج مسلكه لا يخفى انظر ايها الطالب لما تلوناه عليك بعين التدبر والانصاف حتى لا تضر ولا تضر في هذا الطريق الصعب المسلك فاستمع لتلاوة حصر المرام فنقول انه لا بد مما حررناه في دفع الاوهام وازاحتها بالامكان مع الاغماض عن دلالته على تقصير الكل فاللازم اما التوقف او اختيار تقصير الكل ان كان التقصير البرهان لا ما سلكه ذلك العالم لكن التحقيق بالاتباع هو اثباته لوجوه الاول ان اصحابنا الامامية قد اتفقوا على ان المخطئ في العقايد الايمانية مخلد في النار مطلقا من غير تفصيل بين فرد دون فرد وهذا يدل على ان بناءهم على تقصير الكل واللازم قولهم بخلوده في النار مع الاجتهاد الكامل والتخلية التامة وبذل الجهد بحسب طاقته وعدم الوصول الى الحق مع ذلك وهذا الطعن على اصولهم الحقة بلا ارتياب فلا محيص من ان يقال ان عدم التفصيل والحكم بالخلود مطلقا انما هو باعتبار اعتقادهم تقصير الكل وان من لم يقصر وطلب الحق بالتخلية والجهد اللازم فقد وصل الى الحق البتة لوضوح المنار وسطوع الاثار بل نقول ان المسلمين اتفقوا على ذلك لعدم العبرة بخلاف شرذمة من العامة

لا يعبأ بقولهم ولذا ادعى جماعة اجماع المسلمين من غير تشنيع احد وهذا الاتفاق كاشف عن رضا الحجة فيكون دليلا قطعيا لا يعتريه شك ولا وهم وقد ادعى الاجماع جماعة ايضا وهذه الاجماعات المحكية بالنقل المستفيض حجة واضحة ساطعة لا غبار عليها مع ان دعوى الاجماع المحقق غير بعيدة وجميع كلماتهم وعباراتهم وسطورهم المشتملة على نفي الحكم او مع دعوى الاجماع على حصر وعدم الاجتهاد والتقصير يخرج الغير المقصر فان كان الغرض ان الواقع من المخطئ على صنفين مقصر وغير مقصر وعباراتهم محمولة على الاول فعندهم ان من بين الكفار من كان كفره عن اجتهاد ولا عن تقصير منه فهو غير اثم وليس مخلدا في النار ففيه ان صرف كلماتهم عن ظواهرها بل نصوصها من غير حجة كيف وقد صرح جماعة منهم بان المخطئ اثم اجتهد ام لا ومع هذا التنصيص كيف يصح هذا التاويل فيها وايضا الذي يستفاد من كلماتهم ان الخطاء في العقليات دليل التقصير لوضوح الادلة وظهور الاعلام فكل من اخطأ فهذا دليل على انه قد قصر فاذا كان الخطاء عندهم ملزوم التقصير فلا سبيل الى حمل عباراتهم على التفصيل مع انه قد قصر فاذا كان مقصودهم ما ذكر لكان الحصر ما ذكروه ان من اخطأ في العقليات وقصر في الطلب فهو اثم من اهل النار وحيث لا حسن للاستدلال عليه لوضوح الادلة وظهور الاعلام اذ الاثم مع التقصير ضروري الثبوت سواء كان المدارك ظاهره ام لا وايضا يظهر من مرموزاتهم ان بين العقليات والفروع فرقا من الجهة المذكورة فلو كان الغرض ما ذكر لما كان الامر كذلك اذ حينئذ يكون الاصول كالفروع في ان المخطئ صنفان مقصر وغير مقصر وان الاول معاقب دون الثاني وكلماتهم تنادي بالصوت العالي بانه ليس الامر كذلك وان كان بينهما فرق من هذه الجهة فالمخطئ في العقليات اثم مطلقا لاشتراط ذلك الظهور الموجب للتقصير في الخطاء على سبيل الكلية وايضا من يتوهم عدم تقصيره فهو اكثر الكفار كما لا يخفى فينافي الكلام فاطلاقاتهم محمولة على الافراد النادرة من غير قرينة وهذا خارج عن قانون التخاطب واساليب الكلام وايضا لو كان مرادهم ما ذكر لكان اللازم عليهم التقييد ولم يكن للاطلاق الموجب لايهام المراد وجه سيما في مثل هذا المقام الذي كان كشف المقام

فيه مطلوبا من القراين المذكورة وغيرها يظهر ظهورا تاما انه ليس غرض علمائنا فيما سطروه في هذا المقام هو الذي ظن من التخصيص بل مقصودهم هو العموم فاتفاقهم واقع على كون المخطئ في العقايد الايمانية اثما مطلقا وكون خطاء الكل ناشيا من التقصير والتهاون والتسامح فقد حق ما ذكرناه من اجماعاتهم على تقصير الكل وورود اجماعاتهم المحكية عليه بل نقول ان ذلك ضروري المذهب بل ضروري الدين بل كل الملل اذ من له عقل سليم وفهم مستقيم اذا نظر في الاديان يعلم ان معتقد الكل من غير تامل وتزلزل ان من عداهم من ارباب المذاهب الاخر من اهل النار مطلقا من غير تفصيل ولا ارتياب احد ممن يعتقد كون دينه ومذهبه حقا في ذلك بل هو من قطعياتهم وضرورياتهم ولذا ترى انه لو راى احدا من ارباب المذاهب الباطلة وعلم ثباته بمذهبه يحكم من غير ارتياب بكفره وخلوده في النار من غير توقف على امر اخر من معرفة كون خطائه عن تقصير فلو كان بناؤهم على التفصيل المزبور لما كان الحكم بكونه اثما من اهل النار بمجرد الاطلاع على فساد عقيدته وجه بل اللازم التوقف في امره والفحص في امره حتى يتبين له التقصير وعدمه ثم الحكم بالخلود في الاول دون الثاني كما هو شان العقلاء في كل امر مبهم يحتمل الوجهين او الوجوه ووجه ظاهر وسره باهر وقبح خلافه بين وفساد غيره واضح مع انه ليس بناء اهل مذهبنا بل سائر الملل على هذا التفصيل والتوقف والحكم بعد الفحص وعدم الحكم بالخلود والاثم من غير ارتياب في ذكره وهذا الاعتقاد كلهم في كافة الدهور مخلدين في النار من ضرورياتهم بل هو من ضروريات الكل ويظهر هذا لمن تفتش في الاسلام زمان قصير فضلا عمن اتى التفتيش في المسلمين طول العمر فانه لا يبقى معه ريبة في ذلك اصلا واذا كان الامر كذلك فالتصرف في عبارات القوم وحملها على المقصر مع كون الكفار على صنفين لا يجدي نفعا او كونه ضروريا كاف في المقام بل هو اقوى من دعاوي الاجماع ويدرجات شتى مع انه قريبة والحجة على ان المراد تقصير الكل ان الخطاء دليل التقصير وكاشف التهاون وعدم التخلية اذ من المستبعد بل من المستحيل بمادة عدم وقوف اصحابنا على ما هو ضروري المذهب بل الدين وخطائهم كافة في ذلك فهذا قرينة

والحجة اخرى على كون مقصودهم ما ذكرناه فنسبة الخطاء الى المقصر اولى بل متعينة وان كان الغرض انه ليس كلماتهم مبنية على حال الواقع بل بيان الشرطية بمعنى ان من اخطأ في شيء من العقايد الايمانية وقد قصر في الطلب فهو من اهل النار ومن اخطأ ولم يقصر فهو معذور لا يعاقب ولا يخلد في النار فالغرض من الاشارة الى ذكر الحكم الشرطي من غير تعرض للواقع من المخطئ وانه اثم كلية او على سبيل الجزئية ففيه ان كلماتهم ابية عن ذلك اباء ظاهرا مع تصريح جماعة منهم بكون المخطئ اثما على سبيل الكلية وملاحظة ان الذي يلوح من كلماتهم ان الخطاء دليل التقصير فلا يمكن فرض وجود الخطاء مع انتفاء التقصير وما شبه ذلك من القراين المتقدمة وغيرها فان هذه القراين دالة على ان بناءهم على وحدة الحكم وانتفاء الفرق فلو كان كلماتهم راجعة الى بيان حكم الشرطية لزم نسبتهم الى الظلم العظيم الى القول بتعذيب من اخطأ وكفر من غير تقصير وتهاون ولم يصل الى الحق مع التخلية التامة وهم اجل من التفوه بهذه المقالة الشنيعة مع ان جعلهم الخطاء دليل التقصير لا يلائم فرضهم المخطئ الغير المقصر كما يظهر بالتامل الصادق فيعلم من ذلك انه ليس غرضهم بيان حكم الشرطية بل مقصودهم حال الواقع وان المخطئ الموجود في احد الازمنة اثم مطلقا لكون الخطاء ملزوما للاثم كما ذكرناه في تقرير محل النزاع فلا ارتياب عليك في ان عباراتهم راجعة الى بيان حال الواقع وان الاثم والخلود في النار لكافة الكفار وارباب الخطاء في الاصول الايمانية فلا شبهة في الاجماع المحقق والاجماعات المحكية بل الضرورة ويدل عليها ويدل قاصرة عن ذيل التصرف في هذا المقام فانه عنه بساطير جولان الاعلام مع انه لو كان له وجه صحة فنهايته الضرورة الواضحة وقد عرفت ان الامر بالامكان على تقدير تسليم عدم دلالة البرهان على ثبوت التقصير الكلي فاذا تحقق الاجماع والضرورة الدالين عليه فالتصديق به لازم لانهما يكشفان عن رضاء الحجة ع وقوله بل وبينه وبين الواقع تلازم عقلي لا يعتريه شك ولا ريبة فيصير احد طرفي الممكن به راجحا فيجب علينا الاعتقاد به وان لم يصل عقولنا الى

اللهم وهذا عام لكل سعد الاديان والزيارة الكرام

بالكيفية تقصير كل صنف من الكفار اذ جهات التقصير مختلفة وطرقه متشتتة في الغاية فقد يكون في غاية الخفا
بحيث لا يدركه الا من كان مؤيدا بالنفوس القدسية وامعن النظر في معرفته والاطلاع عليه وبالغ في
ذلك حق المبالغة واستمد من عناية الله تعالى ولطفه الخفي في ذلك على انه يمكن الاحاطة بجهات التقصير و
الفساد واسباب الكفر الا من كان علمه محيطا بكل شيء من اجزاء العالم وهو الله تعالى ومن اصطفاه لذلك على
حسب درجته فاذا وصل الفناء الخبير من الله تعالى في ذلك الامر المشكل الخفي المتعلق باسرار النوع الانساني بالتمام الى
كل سبيل لعقول الناس فضلا عن اوهامها معرفته على سبيل التفصيل والتعيين فما الذي عن الكاره ودعوة
الاوهام الى ليس لها حاصل الا الشيطنة والتدليس والكفر بالله تعالى والتقيد بالجهل فقدم صنفا به هو نار
لازم على ارباب العقول السليمة اذ الوهم لا قدره له على شيء في هذا المقام الخطير الذي يزل فيه اقدام العقول
سيما في مقابلة علمه تعالى الذي احاط بكل شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فعليك
ايها السالك بملازمة رسل الله وسفرائه عليهم السلام والتصديق بما انزله الله تعالى عليهم فانه الميزان الحق و
القول الصدق لا يكافوه وليد ولا يساويه سبيد ولا يغرنك وهمك الشيطاني الداعي الى النار
المعاند للاسرار المبتكرة عند الملك الجبار لانك تهلك من حيث لا تشعر والتدبر من حيث لا تدرك اعاذنا
وجميع الطالبين من الهلاك الابد والعذاب المخلد بلطفه وعنايته وعصمته الثاني ان الا
الايات الكريمة القرانية والاثار النبوية الفرقانية واخبار اهل العصمة عليهم السلام مع كثرتها وتظافرها
واستفاضتها مشتملة على ذم المشركين وعبدة اللات والعزى والجبت والطاغوت واليهود والنصارى
والصابئين وساير الفرق الباطلة وارباب الاديان الفاسدة وتوعيدهم وتعييرهم والاخبار
عن خلودهم في النار واستحقاقهم لسخط العزيز الجبار من غير تقييد وتميز وتحديد بهذه الاحكام
المسطورة مع كثرة اصناف الكفار وتشتت المذاهب الباطلة في الغاية مسطورة في تلك الرموز
الالهية والاثار النبوية والاحاديث الامامية مع بلوغها في الكثرة الى الدرجة القصوى والمرتبة
الاعلى على سبيل الاطلاق والارسال من غير تقييد بالتقصير والتهاون والتسامح فلا يبقى

ارتياب في ان المقصود خلود الكل في النار ولا يجوز في العقول الا اذا كان خفاء الكفر بلغ وما يصير بالتقصير
والعصيان اذ تعذيب الكافر مع اجتهاده الكامل واستفراغ وسعه والتخلية التامة من رذائل
التعصب واللجاج قبيح في العقول لانه ظلم عظيم بل لا ظلم اعظم منه وذلك ليس الا لعظمته تعالى
احق من ان يتلطخ بهذه الادناس الدنية والارجاس الشنيعة فتبين من اطلاق هذه
الايات الكثيرة وعموم الاخبار المحصورة ان الكل مخلدون في النار وان هذا الا من تقصير الجميع
واغماض الكل واتباعهم للهوى وايثارهم للدنيا مع وضوح الدلائل وسطوع الامارات
وظهور الكلمات فلو لم يغمضوا ولم يتعصبوا ولم يتبعوا الهوى ولم يؤثروا الحيوة الدنيا على
الاخرة لوصلوا الى الحق ونالوا الى المقصود وصاروا امة واحدة وكانوا مؤمنين لكنهم قد
تكبروا وتعصبوا واستغرقوا في الدنيا واثروا الهوى فوقعوا في بئر الهلاكة الابدية وصاروا
من اعداء الله واوجبوا لانفسهم نار السعير والعذاب المخلد واستفادة هذا المعنى الصحيح المطابق
للعقول الناضجة السليمة من تلك الظواهر الغير المحصورة الواردة باسرها مطلقة مرسلة غير
مقيدة في غاية السطوع والبروز والظهور بحيث لا يرتاب فيه الناظرون الواقفون على
اساليب الكلام والخطاب العارفون باسم المبدء والمآب ولئن قلت ان هذه الاطلاقات
باسرها منصرفة الى الافراد الشايعة الظاهرة وهم اهل التقصير والعصيان والتعصب كما هو قضية
فهم اهل العرف وارباب اللسان فلا يبقى لها شمول لمن لم يكن له تقصير وتهاون في
الطلب والاجتهاد فيحنئذ الاستدلال قلت في ازالة هذا الوهم الا كان مقصود كل ان
الموجودين من الكفار واهل الضلال مقصرون تابعون للهوى مؤثرون للدنيا و
الكافر الغير المقصر في الكفر والضلالة معدوم الوجود معروض الكون والرموز الالهية والخطابات
النبوية المنبئة عن الاسرار الخفية في الانسان لا تشمل هذا الصنف اذا قدر وجوده فهذا
حق حقيق بالاتباع لعدم شك فيه لان العقول الملكوتية تشهد بذلك اذ الكفر القدري

الحاصل من غير اختيار ومشية لا يوجب التعيير والاخذال والتعذيب بالضرورة من صفاء العقول والارواح
لكنه لا يوجب وهن الاستدلال اصلا اذ موضوع الشيء وهو حال الموجودين من الكفار وانهم تستتبع الكفر
للخلود لكونه ملزوما للتقصير لا بل قد يفارق عنه لكونه مفارقا عن التقصير احيانا والمطلوب اذ في
هو الاول وما قرر في الوهم لا ينافي ذلك ولا يعانده اصلا وان كان مقصودك ان الموجودين من فرق الله
الضلال واصناف الكفار منقسمون على قسمين مقصر في الكفر والضلال وغير مقصر فيه والكلمات الالهية تعالى ولو
وجه منصرفة الى الاول دون الثاني فيحنئذ الدلالة من تلك الجهة فاستمع لما يتلى عليك من الحق اللايق
بالاتباع وهو ان المدعى للانصراف ليس الا كون الظاهر عند العقول تعذيب من قصر في الطلب و
تغير من اغمض عن الحق ولم يبذل وسعه اللازم بذله في تحصيله فضلا عن تقصيره وكفر من تقاعد دون
من لم يكن حاله كذلك بل كفر بالقصور او بحجب الغواشي اللازمة الغير المقدورة الازالة وهذا الانصراف مسلم
لكنه لا يدل على ان غير المقصر ايضا موجود من بين الكفار واهل الضلال حتى يخرج من اطلاق القرانية والاثار
الفرقانية صنف موجود من الكفار وهم المجاهدون الطالبون من غير تعصب وعناد الكافرون من غير
تقصير بل غاية ما يفهم منها مع هذا الانصراف بشهادة العقول والافهام الصحيحة ان من حكم بخلوده في النار
واهليته لتعذيب العزيز الجبار فهو مقصر في الكفر متهاون في الضلالة مطروح في الوبر بالاختيار واما
ان هذا المحكوم عليه بالاحكام المسطورة هو جميع الموجودين من الكفار او صنف منهم فالانصراف المطور
لا ينافي الاول ولا يقتضي الثاني بل هو يجامع كل واحد منهما كما هو الباهر على العقول ومنشأ الوهم انما
للثاني ومنافرته للاول وهو بعيد عن التحقيق صادر عن سوء التدبر فنقول لما كان جميع تلك الكلمات
الالهية والرموز القدسية مطلقة غير مقيدة بشيء يطلع من افاقها النورانية شمس حقيقة الاول وهو كون اهل الكفر كافرا في
الدهور والاعصار مقصرين كافرين عن بصيرة واختيار فمن كفر فقد قصر ووقع في الجحيم لاتباعه للهوى وايثاره للدنيا واغماضه
عن الحق وهذا العموم الذي هو مدلول جميع تلك الكلمات يجامع الانصراف المذكور ولا تنافي بينهما بوجه واذا ارتفع
التنافي وجب القول بمستفاد الدليلين واتباع دعوة الامارتين فتوهم اقتضاء الانصراف المسطور للانقسام المذكور

من نتايج الضعف والقصور بل هو متفقي لان المحكوم عليه بالخلود يجب ان يكون عاصيا مقصرا والاطلاق الساري
في جميع الكلمات متفق لان الكل من اهل التقصير واذا جمع بين الدلالتين الغير المتنافيتين تم الاستدلال
ويلزم المطلوب من غير اشكال ويعاضده هذا العقد اعني ارادة تقصير الكل من كلمات الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله
وخلفائه عليهم السلام انه يظهر من التصفح في الوحي الالهي والاحاديث النبوية والاثار الامامية ان الله تعالى نصب ايات بينات
ومعالم واضحات ودلائل ظاهرة وشواهد باهرة لدين الحق والايمان بالله ورسوله واليوم الاخر والائمة عليهم السلام بحيث
لو لم يكن التعصب والعناد وحب الدنيا والتكبر واللجاج لما خفيت على احد من ارباب العقول ولوصلوا بها الى
الحقايق الايمانية والمقاصد الايقانية وان من لم يصل الى الحق وكفر بالله ورسوله او بغيرهما فهو بسبب تقصيره عن
تهاونه واغماضه واستغراقه في الدنيا وتعصبه ولجاجه وتكبره وعناده لا من قصور الدلائل وفتور الشواهد
وخفاء المعالم وابهام المسالك وهذا المعنى مع الاغماض عن شهادة العقول السليمة والافهام الصحيحة عليه تفيده
الايات والاخبار افادة ظاهرة بينة بحيث لا ينبغي لاحد الارتياب في استفادته منها اذا لم تقصر في الطلب
والانصاف ولم يسلك مسلك الجور والاعتساف ونظر فيها بعين التخلية والنصفة فانه لا يشك في
احتوائها عليه بعد ذلك وهذا شاهد واضح ودليل ساطع على ان المراد من العمومات والاطلاقات الواردة في
في خلود الكفار باسرهم في النار ان الكل حالهم كذلك وان كفرهم ناش من التعصب واللجاج وما شبه ذلك من
الاسباب الشيطانية الاختيارية الداعية الى النار في دار القرار وانهم لو جاهدوا في الله حق جهاده والتفتوا
ولم يغمضوا لوصلوا الى الحق وصاروا مؤمنين ولم يبق فيه كافر لوضوح الامارات وسطوع العلامات وفتح الابواب
الى المبدء والمآب وهذه الامارة في التحقيق امارة قوية ظاهرة باهرة جدا كافية للناظر بعين التحقيق ابيا الكار
النظر ولا تخفى كانت ترى انوار شمس الحق باذن الله تعالى وتدل على ارادة العموم وانتفاء الانقسام الى فاته
لو كان هذا الانقسام حقا وكان اطلاق الكلمات الالهية والاخبار النبوية وما ضاهاها منصرفا الى احد القسمين
وهو اهل التقصير والضلال لزم كون جميع تلك الكلمات والاثار على بلوغها في الكثرة الى الغاية وورودها جميعها
مطلقة مرسلة محمولة على الافراد النادرة اذ لا ارتياب في ان من يتوهم كونه غير مقصر هو الذي نقصر فطانته

ممن درك بنبذه من المعقولات او الذي يكون محبوسا بالغور وحجب الملازمة التي لا يمكن انفكاكها وازاحتها والذي يكون نائيا عن بلاد الاسلام لا يمكن مسافرته اليها بحجب الجبال الشاهقة والبراري القائمة والبحار العميقة وهم الذين جعلناها موارد الاوهام وذكرناهم في تحريرنا وهذا ظاهر على العقول النافذة والافهام الصائبة ولا ارتياب في انهم اكثر الكفار واغلب اهل الضلال بل لانسبة لهم الى الباقيين من الكفرة واهل الباطل فاكثر الافراد وجلها خارجة عن تلك الكليات الغير المقيدة واثبات المقصود منها اقل قليل منها وهذا النوع من التخاطب والتحاور وما شانه بالعيان خارج عن قانون اهل اللسان يشهد ضرورة التعارف بضلاله كيف ومن المسلم عندهم انصراف المطلقات الى الافراد الشائعة الظاهرة ولا ارتياب لاحد فيها مع الاغماض عنها لقلة شمولها لها ولغيرها من الافراد النادرة ايضا واما انصرافها الى النادرة فقط فهذا لم يجترئ احد ولا يتفوه به من كان له ادنى انس بالكلام سيما اذا كان المطلقات في غاية الكثرة وفي حيث عدتها من الحصر فلو بني الامر على الاقسام والانصراف المذكورين لزم الجحود والمحذور الذي شهد ضرورة العقل بفساده وبطلانه فكيف يجوز حمل الخطابات الالهية الواردة في اعلى درجات البلاغة والفصاحة وخطابات حججهم التي دونها فيهما على هذا الوجه الباطل الشايع الذي يعرض عنه جميع اهل اللسان وايضا الوحي الاعظم الالهي ينطق في الف مقام بذم اكثر الكفار وتعييرهم وتوبيخهم بنفي الشعور والعقل والسمع والبصر وغير ذلك ماهو مناط العاقلية عنهم بابلغ بيان وهذا معلوم بالعيان والوجدان فلا يصح الاقسام المذكور لاستلزامه كون الاكثر باعتبار انتفاء التقصير خارجين عن ظلمات التعيير والذم والاخذال والتوبيخ وهو خلاف ما نطق به الوحي الالهي ولئن قلت ان هذه الشهادة انما يكون صحيحة اذا كان معه رد التعيير ومحل الاخذال في الكلمات الالهية اكثر الكفار واغلب اهل الضلال لان هذا مناف للاقسام المذكور الموجب لعدم كون اكثرهم مذمومين مخذولين وهذا محل مناقشة اذ مورد التعيير والاخذال اكثر الناس وهذا لا يوجب فساد الاقسام المذكور نقول في ازاحة ذلك انه لو كان اكثر الكفار مذمومين دون غيرهم فضيحة لحق الاقسام المذكور مع ما حققناه بان اكثر الكفار خارجون من ظلمات التعيير والاخذال كما هو الايمان

وارباب العقايد الحقة وهما اكثر من الاول لان الاول على ما حققناه اكثر منه فكيف الحال اذا ضم اليه ارباب العقايد الحقة فاكثر الناس ليسوا التعيير والتوبيخ وهو خلاف ما نطق به الوحي الاعظم الالهي فيجب ان يكون جميع الكفار وهم اكثر الناس معتصرين او يكون اكثر الكفار الذين يكونون اكثر من الباقي منهم مع المؤمنين كذلك حتى يكون اكثر الناس مورد التعيير والتوبيخ وكل واحد منهما على تقدير صدقه مناف للاقسام المذكور مع ما حققناه كما هو المعلوم بالتتبع الوافي فيجب ان يكون ما ذكر فاسدا او ثبوت التقصير للكفر حقا وهو المطلوب فانطق به القران المجيد من كون الاكثر مذمومين موبخين مخلدين في النار مستحقين لسخط العزيز الجبار شاهد قوي على صدق ما ذكرناه من ثبوت التقصير للكفر سواء كان المراد من الاكثر اكثر الكفار او اكثر الناس فتامل جدا او مما يدل على فساد الاقسام المذكور ايضا ان الايات والاخبار الواردة في تعيير الكفار و توبيخهم وخلودهم في النار واستحقاقهم للعذاب على سبيل الاطلاق والعموم من غير تقييد كثيرة جدا بحيث لا يمكن عدها وضبطها عادة وهي مع هذه الكثرة خالية عن التقييد المذكور وليس في واحد منها التعريض له بوجه من الوجوه فلو كان الحكم مقيدا في الواقع لاستحال ذلك عادة نظرا الى عاداتهم اذ لظهر بالتتبع والتصفح انه قد جرى عاداتهم ع انه لو كان الحكم مقيدا لاشاروا الى التقييد ولو في خبر وان اطلقوا في اخر وهذا عاداتهم ع في جميع الاحكام المقيدة في الواقع سيما في الاحكام المشهورة المعروفة التي تكون عمدة في الشريعة وكان الاخبار الكثيرة في الغاية واردة منهم ع فيها كما في مجلد الحث وغيره فان عاداتهم ع مقتضية للاشارة الى التقييد فيها في اخبار كثيرة كما هو الظاهر بالتتبع في عاداتهم وسيرتهم ع والحكم بخلود الكفار في النار من الاحكام المهمة العظيمة في الشريعة وقد ورد به الايات والاخبار بما لا حد لا يحصى وهي مع ذلك مطابقة مرسلة وليس في شيء منها التقييد المذكور فلو كان حقا لكان مذكورا في كثير منها نظرا الى عاداتهم المستمرة في كل حكم فيعلم منها بطلان الاقسام والتقييد المذكورين نظرا الى العادة المستمرة مع ان هذا مقتضى الحكمة الحقة ايضا فتامل وايضا الوحي الالهي مشتمل في كثير من المواضع على انقسام الناس الى مؤمن وكافر وكون الاول في النعيم والثاني في الجحيم فلو كان

نقول مطلق وهذا مناف للاقسام المذكور لان اكثر الكفار على هذا ليسوا من اهل السعير من النار عدم دخولهم في المؤمنين لانتفاء العقايد الحقة التي هي مناط الايمان وليسوا من الكفار المذكورين في الكفار المحكومين بالدخول في الجحيم نظرا الى الاقسام المذكور بل هم قسم ثالث له حكم اخر وسياق الوحي الالهي يناوي لفساد ذلك لانه يقتضي الاحاطة والاستيفاء وحصر القسمين فكيف يصح مع ذلك خروج اكثر المكلفين من القسمين المتقابلين المحيطين بالكل بحكم السياق والاسلوب وهذا قرينة واضحة على ان الكافر المذكور في المقابل محيط بالكفر وان التقصير ثابت للجميع لئلا يلزم الظلم العظيم الذي لا ظلم اعظم منه وايضا نبينا ص المأمور بالجهاد والقتال مع المشركين لم يفرق في شيء من غزواته التي كان فيها مأمورا بالقتل والنهب والاسر بين كافر وكافر من تلك الجهة كما هو المعلوم لنا بالضرورة من الاخبار والاثار الواصلة الينا في غزواته ص وغزوات اصحابه المأذونين من قبله ص بل هذه المعاملات كانت ثابتة بالنسبة الى كل من كان محاربا غير داخل في ذمة ولا صلح على سبيل العموم بالضرورة فلو كان الاقسام المذكور حقا لما ساغ عند العقول ذلك بل كان اللازم تفرقته ص بين من كفر بالتقصير وبين من كفر لا عن عناد ولجاج وتهاون وتقصير وهو الاغلب على تقدير صحة الاقسام المذكور والحكم في الاولين بالقتل والنهب دون الاخرين لانتفاء التقصير الموجب للتعيير والاخذال ولئن قلت اجراء هذه الاحكام عليهم في النشاة الفانية الدنيوية لا يستلزم الدخول في النار واستحقاق العذاب في دار القرار وهذا المحل التشاجر ومطرح الانظار فنمنع في اشتراك الكل في تلك الاحكام الدنيوية لحكمة الالهية لا نعلمها لكنهم افترقوا بالنسبة الى عذاب الاخرة الى مقصر في الكفر وغير مقصر فالاول منهم العذاب الابدي دون الثاني فلا يتم التاييد قلت في مقام الازاحة انه لا ريب في ان القتل والاسر والنهب عقوبات دنيوية ليس لها مصحح الا الذنب والاثم كالكفار او الجحود والثابتة في شريعتنا القويمة الالهية فلو انتفى الذنب والتقصير والعصيان لم يصح عقوبته بالقتل والنهب والاسر بالضرورة من العقول ويؤكده الاستقراء في احكام شرعنا فانه يرشدك الى ان

بها ان مثل هذه العقوبة منتفية في حق من لم يكن له ذنب وتقصير في الشريعة الحقة الالهية وهذا في الظهور بالغ الى درجة العيان فيعلم ان كل كافر كان اهلا للقتل والاسر والنهب فهو مقصر في الكفر جاحد للاسلام بسوء اختياره ودواعي الهوى والتعصب والعناد واذا انتفى انه مقصر في ذلك فهو اثم مخلد في النار لان الكفار المقصرين حالهم كذلك بالضرورة والاتفاق والبراهين القاطعة ولما كانت العقوبات الدنيوية عامة لجميع الكفار بحكم صاحب الشريعة يلزم من ذلك تقصير الكل واثمهم وهو المستلزم لخلود الكل في النار واستحقاقهم للعذاب الابدي وبطلان الاقسام المذكور وهو المطلوب وايضا قد انتفى التعيير والتوبيخ واللعن والذم في حق كثير من ارباب المذاهب الباطلة من الشيعة من الفطحية والواقفية وغيرهما من المنتمين وخواص اصحابهم كما هو الظاهر بالتصفح في الاخبار الصادرة من اهل العصمة ع في احوال رجالهم مع ان هؤلاء المذمومين كانوا ملازمين للزهد والورع وخادمين لائمتهم ع حافظين لها من الاندراس والزوال متلقين اياها الى الشيعة مروجين للشريعة فلو كان تحقق الكفر والضلالة لا عن تقصير وتهاون ممكن صحيح الوقوع بين اهل العلم لكان هؤلاء غير مقصرين معذورين في الضلالة و الكفر لان اثار النجابة وعدم الاغماض والمجاهدة في طلب الحق الصادرة وهم اكثر مما يتصور صدورها من غيرهم من اهل العلم بدرجات شتى فاذا كان هؤلاء مع هذه الرياضات والمجاهدات والزهد والورع مقصرين مغمضين عن الحق كافرين بسوء اختيارهم باعتبارها وردت في حقهم من الذم والتعيير والاخذال والتوبيخ اذ التوبيخ في من لم يقصر في العبودية والاطاعة قبيح وان خطاء بالحكم القطعي من العقول السليمة فما ظنك بغير هؤلاء ممن ليس له هذه الاثار الجميلة الملائمة لعدم التقصير فينبغي ان يكونوا مقصرين كافرين بسوء اختيارهم بطريق اولى ويتجه من ذلك تقصير الكل في هذه المذكورات نبذة من الشواهد والامارات الدالة على ان الايات المتكاثرة والاخبار المتواترة الواردة في توبيخ الكفار واخذالهم والحكم بخلودهم في النار على سبيل الاطلاق والارسال مبنية على الاقسام المشهور والانصراف المذكور بل بناؤها على ان هذه الاحكام لارباب التقصير وتبعا الهوى وان الكل موصوف بذلك فالكل من اهل النار والشواهد على ذلك كثيرة لكن فيما تلوناه عليك كفاية لمن كان له نور في القلب وكان فطرته سليمة وفطنته صحيحة لا نزاع بعد تعقل والاحاطة بها

في ان الحملات سلالاهية والاثار الشرعية حالها كما رمزناه لك ومن كان له سرعة انتقال واشتغال فرتجة يعلم ان كثيرا
من الشواهد التي ذكرناها على الكمال ودلالات الكتاب السنة حجج الحصول المقصود ومن غير تقصير الكفر وخلود الجميع في
النار وكون الكفر الواقع ملزوما للتقصير فهي ذوات منقبتين وصاحبة رتبتين مصدقة للشاهد شاهدة له
للمقصود فلا نعيد الثالث من الشواهد والبراهين انه لا خفاء عند ارباب العقول السليمة الساذجة عن
مخالطة الاوهام ان العقلاء البالغين المأمورين بالاعتقادات الايمانية والمقاصد الايقانية لا بد لهم في
الاصول اليها من مبادي واسباب بتوسطها ينالون الى الايمان ويصلون الى الاسلام وهي العقل النظري الذي
فيه استعداد ادراك هذه العقائد والالتفات الى انه يكون في الوجود دين وطريقة وعقايد ومقاصد اذ من
لم يلتفت الى وجود دين ومقاصد لا يمكنه تحصيلها وان كان مالكا للعقل الذي يكفي في التصديق به ومعرفته اذ
اعمال الالة فرع الالتفات لعدم كون الاثر لازما لوجود الفاعل والالة بل لا بد من وجود من الفعل واعمال
الالة وهو موقوف على الالتفات بالضرورة فاذا لم يحصل الالتفات لا يتحقق الاعمال فلا ينال الى المقصود
ضرورة فالالتفات الى وجود دين في مدة الدهر من مقدمات النظر والوصول الى العقايد الايمانية ومثله
فعلية النظر وترتيب المقدمات وجعلها معلومة لو كانت نظرية اذ اندراج النتائج في المقدمات البعيدة بطرز
الاجمال والابهام ليس علما بالفعل واعتقادا الشرع والالهام من حصول الضروريات التي هي مبادي بعيدة
لجميع العلوم علما لكن من العقول وواصلا الى الدرجة الاقصى من العقل والكمال وهذا ضروري البطلان
فاسد بالطبع والعيان كيف كيف وهو مستلزم لكون الكل من اهل ملة واحدة ولا يكون بينهم اختلاف
في الايمان والكفر وطرق الضلال اذ الضروريات الاولية والفطرية لا يختلف فيها العقول ولذا وقع
التكليف بالايمان والمعارف الحقة والعقايد الصادقة وفرق للمطيعين والمخالفين الثواب
والعقاب والجنة والنار فنقول فلا ارتياب لارباب العقول ان هذا الاندراج الاجمالي ليس بعلم واعتقاد
فلا بد من النظر في تحصيل الايمان والاعتقادات الحقة وهو من مقدماته فالعقل النظري الكافي في
تحصيل الايمان والالتفات الى ما يوجب الدعوة فعلية النظر وازالة الموانع وازاحة الحجب والاضراب

ذلك من مقـ

ذلك من مقدمات تحصيل العقايد الحقة والوصول الى الايمان فانظر يا طالب الحق ان مبادي الايمان
والوصول الى الايقان اما ان يكون مجبولة في النفوس البشرية التي ذوات عقول بمعنى ان نفوس بحيث
تكون كافية في عقد الايمان والوصول اليه ففيها ما يوجبها الاشتغال الى شيء يوجبها الاشتغال الى اخر
وهكذا الى ان تصل الى الايمان فهي ذوات جبلة مبادية وفاعلة جبلة اخرى منها مبوثة الاول لكن المبادي منها
لا بمعنى ان جميع المبادي حاصلة لها بالفعل لان هذا فاسد بالضرورة لان النظر الذي هو من اعظم مقدمات
غير حاصل بالفعل كيف ولو كان جميع المبادي حاصلة بالفعل لكان الايمان ضروري الثبوت لكل عاقل
بالغ لامتناع تخلف المعلول من علته التامة وبعد حصول جميع المبادي بالفعل يكون العقل تامة ويكون
الايمان واجبا لكون ضروري الثبوت وهذا مع كونه مخالفا للضرورة بل العيان موجب لبطلان التكليف
التكليف بالايمان لانتفاء القدرة والاختيار الذي هو مناط صحة التكليف فما هو واجب الحصول
او ممتنع الثبوت يقبح التكليف به والاكرام او الاخذال بفعله او تركه فاذا كان النفوس العاقلة مجبولة
على الايمان الفعلي فهو واجب الوجود لها فيقبح الامر به وجعله موردا للتكليف فالمراد من هذا الاحتمال كون
النفوس العاقلة البشرية كافية في تحصيل الايمان بالقدرة والاختيار وباشتمالها على خطريات يمكنها
معها الوصول الى الايمان بايداع مقدماته ومباديه واكتسابها وتقريرها فليس لها في ذلك افتقار الى
خارج من نفوسها غير داخل تحت قدرتها بل الكل منها بلطف صنعه تعالى وبالغ حكمته وتمام نعمته
واما ان يكون جميع المبادي غير مجبولة في النفوس البشرية بالبيان المذكور بل كلا او بعضا خارجا عن
قدرتها وصنعتها واختيارها بل هو من فعل الغير ومقدوره فلو حصلت من باب الاتفاق تحصيل تلك
النفوس قدرة الوصول الى المقام الايمان ودرجة الايقان والا فهي محجوبة من ذلك لا يمكنها الوصول
اليه بحسب ما منحها الله تعالى في فطرتها وجبلتها لكونها فاقدة بذاتها من الاستعداد للوصول اليه بفطرتها
بالنقصان والحجب فان فرض حقية الاول ووقوعه في مدة الدهر يلزم الحكم من كون المطاوعة الاعتقادات
الايمانية ملزوما للتقصير والتهاون وكون المحظور فيها من حيث هو كذلك اثما عاصيا مخلدا في النار

الكبرى لان كل نفس ذات مبادي الوصول الى الحق بحسب الفطرة الاصلية والجبلة وعندها كل ما له دخل في الوصول
اليه بالفعل او بالقوة بحيث يكون الاستخراج ما هو بالقوة الى الفعلية بما هو عندها من الاسباب
من غير ان يكون للخارج مدخلية في ذلك فقد اعطاها الله مبادي الوصول الى الاصول باسرها فمن لم يحصل العقايد
الايمانية ولم يبل الى ما هو الحق فيه فهو انما افتقد بسبب الاسباب ومقدرته من المقدمات وانما هو باختياره وانما هو
من المبادي واعراضه عن الحق واتباعه للهوى وعدم تحملها المشاق باستغراقه في الدنيا وعدم تحليته وما اشبه ذلك
من الحجب الغواشي المانعة عن درك الحق فما المكلف له في تقرير الاوهام الى النية وانواعها البطلان احتمال عدم التكليف
مع وجود الاسباب المذكورة بالنحو المسطور بالضرورة وبالمشاهدة والاول باطل فالفرض فتعين
الثاني فقد فرض صدق الاحتمال الاول لا يلزم ان يكون كل محظ اثما مخلدا في النار وان فرض حقية الثاني لا يلزم
حصان الكفر في صورة الخطأ وعدم الوصول الى الواقع لان النفوس لما لم يكن ذوات جميع مبادي الوصول الى الا
يمان بل بعض مبادئها خارجة عن قدرتها واختيارها ووقوعها فيها انما كان بالاتفاق بفعل الغير وصنعه فلا ضير
في عدم تحقق ذلك الامر الخارج عن قدرتها لها ولا جل ذلك لم تصل تلك النفوس الى الحق اذ الامور الاتفاقية
لا يلزم وجودها في حق من يكون هذه الامور اتفاقية والا لم يكن اتفاقية وهو خلاف المفروض فيكون بعض
المخطئ غير مقصر لاستناد خطائه الى فقد بعض مباديه مقدورا له فلا اثم ولا تعذيب بحكم العقل
الضروري فهناك احتمالان احدهما وهو الاول يوجب تقصير الكل والاخر وهو الثاني لا يوجبه ولا يوجب عدمه
ايضا وعلى الاول يكون التكليف بالايمان بالنسبة الى المبادي الفطرية الى رجحه عن قدرة نفوس البشر وهي
العقل والبلوغ وشبه ذلك واجتماعها وما يقع التكليف به في حالة فقد تلك المبادي لان التكليف
بالمحال لكون متعلقه متعلق الوجود بما هو خارج عن تعلق قدرة المكلف به وامتناع ايجاد المستلزم لامتناع ايجاد
المكلف به ولذا نطق الوحي الالهي والسنة النبوية بكون التكليف هو العاقل البالغ القادر وبالنسبة
الى المبادي الغير الفطرية التي داخلة تحت قدرتها من التوجه الى الايمان وفعلية النظر وازالة الحجب والنواظر
وبذل الجهد في طلب الحق وكشف قناع التعصب واللجاج وحب المال والرياسة والبنين والمناصب



عن وجه قلبه وما اشبه ذلك من الوجود او عدمه دخل في تحصيل الحق والوصول الى الواقع واجب عقلا لا لان تلك المقدمات مقدورة
اذ لا ملازمة بين مقدوريتها وبين كونها مقدمات الوجود اذ لا مانع عقلا ولا شرعا من كون وجوب الشيء مشروطا بامر
مقدور للمكلف بل هو واقع في الشرع كثيرا كالحج بالنسبة الى الاستطاعة المالية وكسبها والواجبات النذرية بالنسبة
الى اجراء صيغة النذر والواجبات المترتبة على العقود والايقاعات من البيع والصلح والاجارة والنكاح والطلاق
والوقف ومثل ذلك مما هو كثير في الشريعة الاسلامية لا يخفى بل لان البراهين القاطعة الفعلية وضرورة الاسلام بل جميع
الملل واجماع علمائها بل اجماع اهل جميع الاديان والشرائع على ان البالغ العاقل الموصوف بصفة العقل النظري الذي
به يميز بين الحق والباطل ويدرك الحسن والقبيح لا بد وان يكون عارفا بالله مؤمنا بصانعه وخالقه ومدبره
ورازقه وربه ومعبوده وكماله وصفات جلاله وعدله وحكمته ومشيته وبانبيائه ورسله وخلفائه وباليوم
الاخر ويحصل له بذلك التقرب الى الله تعالى والامن من الخوف ويصير اهلا للفوز بالنعيم والنجاة من الجحيم ونال
لذة الزلفى وسعادة العقبى واخبار نبينا واثار ائمتنا كاشفة عن ذلك الحكم البين عند العقول ان ذلك
عن مخالطة الاوهام الظلمانية بعيان ظاهر وواضح لا ارتياب فيه لاحد ممن له ادنى انس بملاحظة تلك
العناية الالهية بدلالة الشواهد القطعية وما يجري من ذلك مجراه ولان المقدمات المذكورة مقدورة
له فلا يكون التكليف بالايمان في حالة فقدها قبيحا فمن لم يعرف ولو وجد الداعي المقتضي وفقد المانع
والحاجب فيجب وجود الاثر وهو المطلوب فلا عذر للعاقل المسطور في الجهل والخطأ بفقد مبادي المبادي
الايمانية لثبوت التكليف وفقد المانع فكان عليه تحصيل المقدمات والمبادي والفقد الا
الاختياري لا يصح عذره بالضرورة من العقل والشرع فالجاهل بشيء من انواع الايمان او المخطئ
فيه من اهل التقصير والاثم والعصيان والخلود في النار باستحقاقه وذلك لانه فقد بسبب كان
الجادة لازما عليه ففقد وقصر فيه مجتهدا او اخطأ بالتقصير فهو من اصحاب السعير وعلى الثاني
يكون التكليف بالايمان بالنسبة الى غير المبادي الفطرية ايضا واجبا مشروطا كلا او بعضا
ويكون هذه المقدمات بكليتها او بعضها مبادي الوجوب فمن لم يلتفت الى الايمان

130

والاسلام وان في الواقع دينا وملة وطريقة او التفت ولكنه لم يخل بخلية فخه ولم يجتهد في ازالة الحجب والغواشي
ولم يبذل همته في ازالة الموانع ولم ينظر فيما ورد عليه من الامر العقلي الايماني حق النظر فوقع بذلك في الجهالة
والهلاكة والخطاء لكان معذورا لكونه خارجا عن دايرة التكليف بالايمان ح فهو ح كالبهايم والمجانين والا
طفال ولا خطاب له بالايمان والاسلام ومعرفة الصانع تعالى وكماله وجلاله وانبيائه ورسله واليوم الاخر
وان لم يتفق له ذلك فلا تكليف له وليس يجب تحصيل شيء من هذه الامور فالناس مرخصون في التعصب
واللجاج والعناد والاستغراق في الدنيا ومتابعة الهوى وعدم التوجه الى الايمان وعدم الالتفات الى صانعه
وخالقه ورازقه ومدبره وعدم الميل الى الاخرة اذ التوجه ورفع الحجب لا يلزم وجوده على هذا الفرض لكونه مقدمة
الوجوب لا مقدمة الوجود حتى يكون تحصيله حتما لا بد منه هذا بيان ما يلزم على الشق الثاني للتمسك باسالك الطريقة
القويمة وصاحب القريحة السليمة لا ارتياب في فساد الثاني وبطلانه واستلزامه لمخالفة الشواهد الظاهرة
والدلائل الباهرة اذ ما يتوهم على هذا كونه مقدمة الوجوب من المقدمات الفطرية ليس الا التوجه وازالة الحجب
والغواشي واعمال النظر في تحصيل الحق لعدم قصور شيء اخر مما لا يخفى عليك اذا تاملت واذا فرض كون هذه الا
مور مقدمات الوجوب يلزم ما ادعيناه اليه انفا من ان ذلك يوجب كون الناس في رخصة وسعة في
امر الدين اذ ما فرض ان الاول فقد شيء من هذه المبادي فهم من ليس له توجه والتفات بالفعل الى الايمان
والايقان ومنهم من كان مبتلى ببلاء التعصب واللجاج ومنهم من كان غريقا في بحار الشهوات وزخارف
الدنيا ومنهم من يشق عليه التخلية التامة ومنهم من يصعب عليه المهاجرة عن الاوطان وملازمة الاسفار
ودرك مصاحبة الاكابر وهكذا الى فرقة منهم فاقدة لمبدء من تلك المبادي قطعا واذا كانت مقدمات
الوجوب بعضها غير حاصلة يلزم من ذلك ان يكون الكل او البعض الاعم منهم مرخصين فيما هم عليه من الكفر والجهل
والعناد والكبر والتعصب وعبادة الشيطان واتباع الهوى وملازمة الدنيا وعدم الالتفات الى منعمه
وخالقه ورازقه وعدم التوجه الى الاخرة وطلبها ومقاصدها وما اشبه ذلك من انحاء الضلالة وطرق
الكفر والغواية فالكل بهايم وحشرات رفع عنهم القلم وهم في مندوحة فيما هم عليه وهذا مقالة ارباب الجهل والهذيان

ذلك كونهم

ونسج السفهاء المجانين والصبيان يشهد ببطلان الحس والعيان ولا حاجة فيه الى اقامة الحجة والبرهان كيف والامر
شديد على اهل الدنيا وارباب الهوى واتباع النفس البهيمية الشيطانية والمفرطين للدنيا على الاخرة وجميع
العقلاء على تعييرهم وتوبيخهم وذمهم وتاديبهم وجميع الكتب السماوية ناطقة بذلك بل كافة الصبيان والانبياء والرسل
كانوا يتكلمون به في كل يوم وليلة ومع هذا كيف يكون الكل في مندوحة عن التقييد بالتكاليف الالهية وكانوا
كالبهايم والحشرات خارجين عن دايرة المدح والذم والتكليف وهذا في غاية الظهور غير خفي على ذي شعور وايضا
لو كان الامر كذلك يلزم خروجهم عند الخطاء عن التكليف راسا لعدم تحقق ما هو مقدمة وجوبه في حقهم
وهذا ينافي في القول بعذر رسلهم لانه مستلزم لتعلق التكليف بهم اجمالا لكن لما لم يكن لهم قدرة على الوصول الى
الواقع باعتبار اشتباه الامر عليهم من غير تقصير منهم فهم معذورون في الخطاء كالمعذورية المجتهد القاصر في
الفروع فهذا الاحتمال باطل عند الكل مخالف للاجماع وايضا يلزم من ذلك افحام الانبياء في امرهم بالايمان
بالله واليوم الاخر وما ضاهاها اذ لهم ان يقولوا لسنا مكلفين باعتبار انه لم يكشف الحجب عنا لعدم نظرنا فلم تامرنا به
بالايمان ولم يلزم علينا اطاعتكم ولو قال الانبياء في الجواب انا نرفع حجبكم ونزيل موانعكم فانظروا فينا
وفي معجزاتنا حتى نكشف لكم تلك الحجب والغواشي فلهم ان يقولوا ان النظر فيكم وفي معجزاتكم غير واجب علينا وكذا ازالة
الحجب والغواشي بما لنظر في المعجزات ومالم ترفع الحجب حتى تصير مكلفين فح يلزم افحام الانبياء عن الاتيان بالجواب مع انه يقبح الفع
امرهم ونهيهم ودعوتهم لان صحة هذه الامور فرع كونهم مكلفين وهو لكل بالفرض سيما ان اللازم عليهم
التوقف في التبليغ حتى تحصل لهم من باب الاتفاق شرائط التكليف من ازالة الحجب والنظر التام فان حصل لهم
ذلك بلغوا اليهم والا فلا مع انا نعلم بالضرورة ان الانبياء ع امروا ونهوا ودعوا الطريق العموم والكلية
مع اظهار المعجزة لئلا يكون لهم عليهم حجة ومع ذمهم المخالفين وعيرهم وسالوا من الله تعالى اهلاكهم وتعذيبهم
اذا تركوا النظر مع ذلك ولم يصدقوهم ولم يتاملوا في امورهم واتبعوا الهوى والدنيا وقلدوا الاباء واشتغلوا
بالملاهي والمناكب والشبهات وبهذا البيان تبين كون الامور المذكورة مقدمات الوجوب دون الوجود بالضرورة
والضم النظر في الامر الانبياء ع ومعجزاتهم والاستدلال منها على نبوتهم والاعتقاد بحقية النبوة المطلقة

131

موقوف على عقايد عقلية ايمانية كثيرة فما لم يحصل لهم ذلك لا يمكن لهم شيء من تلك الامور واذا كان حصولها لهم من تلك العقايد
موقوفا على عقايد عقلية امور لا يجب عليهم تحصيلها فما لم يحصل لهم تلك المقدمات من باب الاتفاق لا يجب
عليهم تحصيل تلك العقايد فليس بالنسبة اليهم تكليف بالنسبة الى هذه العقايد في هذه الحالة التي عليها اغلب الناس
فلا يحصل لهم من النظر في الانبياء ع واحوالهم شيء لانتفاء المبادي التي لا يلزم تحصيلها وثبوت وجوبها بقول
الانبياء ع مستلزم للدور لانه فرع على اعتبار قولهم وهو لا يكون الا بان يكون النبوة حقة وهو لا يكون الا
بثبوت تلك الاعتقادات وحصولها وهو لا يكون عادة الا اذا كان واجبا عليهم اذ مع عدم الوجوب لا يطلبونها
بل يبقون على الجهل القديم وهو الدور ولو لوحظ التلازم العقلي لا العادي فح وان لم يلزم الدور كما يظهر
بالتامل الصادق لكنه لا يمكن اثبات الوجوب بقول الانبياء ع في الغالب لانه يكون موقوفا على امر غير حاصل
لا موجب لهم في تحصيله فيبلغوا قول الانبياء ع في ذلك ويبطل ثمرة الارسال والتبليغ والدعوة ولا يحصل
لهم من النظر في احوال الانبياء ع ومعجزاتهم شيء كما قلناه فتامل جدا فيجب ان يكون في النفوس مؤنة التكليف و
ان يكون المقدمات المسفورة مقدمات الوجود وكان في العقول شهادة من الله تعالى على ذلك فيلزم
عليهم بحكم العقول تحصيل العقايد ثم النظر في احوال الانبياء ع ومعه لا يلزم شيء من الشنايع المسفورة كما
يظهر بالتامل الصادق وايضا البراهين القطعية العقلية والنقلية دالة على ان من كان موصوفا بالعقل والتميز
يجب ان يكون متوجها الى صانعه ومدبره ورازقه وعارفا لوجوده وصفات كماله وجلاله وبانبيائه ورسله
ومطيعا لاوامره ونواهيه وطالبا للسعادة القصوى التي هي غاية الجادة وابدا على هذه النشاة
الفانية التي هي دار البلايا والمحن وهذه البراهين الواضحة العقلية لا تفرق بين عاقل وعاقل لان
الكل عباد الله مفطورون للبلوغ الى السعادة القصوى منتقلون من هذه الدار الفانية الى
النشاة الباقية فكيف لا يحكم العقول بوجوب تحصيلهم في هذه النشاة الفانية التي هي محل
الالام والمصائب والامراض ما ينتعش به ابدا او يقبح حرمانهم عن السعادة الابدية واللذة الـ
الدائمية وابتلائهم ابد الاباد وبلاء البعد وحرمان عن الرضوان والحور والقصور وارد وجوب

اقول ان هذا

اقوى من هذا الوجوب واي رحمة اشد من هذه الرحمة والعقل السليم لا يرتاب في ذلك فلا رخصة للعاقل
بحكم العقل القطعي في الترة المعقول الفعود من معرفة الله تعالى وتهذيب النفس والتخلية والتوجه الى الاخرة
وتحصيل ما ينفعه فيها وفي الابتلاء بالتعصب واللجاج والعناد والكبر والتعصب وما اشبه ذلك مما يهلك
النفوس ويميتها اماتة ابدية وفي الاستغراق بالدنيا وزخارفها والاشتغال بالمكاسب والملاهي وغفلته
بذلك عن تحصيل العقايد الحقة والمعارف الايمانية والتوجه الى دار السرور وعالم اللذة والرضوان ومن
هنا يكون كان الانبياء ع لم يفرقوا في الدعوة بين عاقل وعاقل بل كان الكل عندهم سواء في اثار التبليغ و
الارشاد فالمقدمات المسفورة بقضاء البراهين العقلية امور مقدورة ومقدمات الوجود لا الوجوب فيجب
على الكل تحصيل هذه المقدمات فلو قصروا ولم يصلوا الى الحق فهم البتة مقصرون البتة وايضا ضرورة الاسلام
بل جميع الاديان تدل على شمول التكليف بالايمان ومعرفة الله تعالى وصفاته الجمالية والجلالية وغيرها
لكل بالغ وعاقل واحاطته بالجميع من غير فرق وهذه الضرورة بحيث لا يخفى على احد من المسلمين و
لذا يعدون الكفار ويذمونهم ويعرفونهم بالتعبيرات الشديدة ويحكمون على خلودهم في النار واستحقاقهم
لسخط الملك الجبار وهذا مما لا يمكن انكاره لاحد وهذه الضرورة الواضحة كاشفة عن ثبوت هذا الحكم
عن الحجج ع وهم معصومون عن الخطاء فقولهم عين الواقع قطعا وايضا لو كان المقدمات المذكورة
مقدمات الوجوب لزم بطلان جميع الشرايع والملل لان الكل مشتمل على دعوة جميع العقلاء الى معرفة
ساير المعارف الحقة وذم الفاقدين لها وذم حب الدنيا والحرص والاستكبار واللجاج وعدم التوجه
الى الاخرة وعدم التخلية ونحو ذلك من الحجب والموانع التي يكون الناس قادرين على كشفها ولو بالرياضات
الشاقة والمجاهدات الصعبة ويكونون مع هذه الحجب غير واصلين الى المعرفة والايمان فلو كان هذه
المقدمات مقدمات الوجوب لكان الامر كذلك قطعا فيصير الشرايع والاديان باطلة وفاسدة بالضرورة
وايضا لا ارتياب في ان تربية النفوس البشرية في هذه النشاة التي هي دار الاكتساب والتبليغ الى اعلى
الدرجات القصوى بالاعتقادات الحقة والصفات المحمودة وازالة الصفات المذمومة ولم

ولم يخلق الانسان الا للتقرب اليه تعالى والتنعم بالنعيم الابدي والفوز السرمدي ومن المقرر ان التربية انما هي
عنده تعالى وان ارسال المرسلين وانزال الكتب والوعد والوعيد وما شبه ذلك من الالطاف انما هي لاجل تربية
النفوس الانسانية وابلاغهم الغاية من وجود الانسان وهي الفوز بالرضوان والروح والريحان فلو فرض كون
المقدمات المسطورة مقدمات وجوب لزم اهمال الله تعالى الذي هو رب الارباب ورب العالمين لاكثر النفوس
البشرية التي هي اشرف موجودات عالم الكون وتركه لتربيتهم اذ حصول هذه المقدمات من باب الاتفاق مما
يمتنع عادة وبدونه ليس عليهم تكليف والانسان بالطبع مائل الى الدنيا وشهواتها والحجب والغواشي الظلمانية
محيطة فاذا لم يطلب منهم المجاهدة في كشف هذه الحجب والتخلية ولم يخلق في عقولهم ما يهديهم الى ذلك ولم يعطوا
مؤنة الوصول بل رخصوا اما وقت الحجب موجبة فقد عطلت نفوسهم وضيعت ارواحهم وتركت تربيتهم
واهملوا ورخصوا وهذا ظلم عظيم واهمال جسيم لا يليق ان يعزى بكبير بانه تعالى كيف وهو تعالى كامل الذات
والصفات والافعال بذاته المقدسة فكيف يجوز ان يكون منه تعالى هذه الدرجة من النقصان والقباحة
والشناعة تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيجب ان يكون لطف التكليف والتربية متعلقا بالكل وكون
تلك المقدمات مبادي الوجود وايضا العقول السليمة تشهد بشهادة واضحة بان من بلغ ولم يكن مجنونا ولا في
درجة المستضعفين فله من فضل الله تعالى وعنايته الكريمة استعداد عقد العقائد الايمانية التي بها الفوز
بالنعيم والخلاص من الجحيم وازالة الحجب والغواشي الظلمانية المحيطة به من رفض وفارج ولو كانت شاقة صعبة
مختلفة في المشقة باختلاف الموانع والقواسر فضرورة العقول بالمراجعة الى النفوس والنظر في احوالها حاكمة
بان الكل جامع هذين الحالين وان تفاوت الآحاد بالنقص والكمال والشدة والضعف لكن لا فرق باشتراك
الكل في القدرة الضرورية الذي لا محيص منه في تحصيل الاعتقادات الحقة واستعداد ذلك بادراكه و
كشف قواسره في الكل مع الاختلاف في الدرجات واما سبب التوجه الى تحصيل الحق والاجتهاد بين
الاختلافات ووجهه فهو ايضا ضروري للعقول وبديهي الوجدان الصحيح اذ ما من انسان عاقل مميز
في هذه النشاة الا وقد قرع سمعه الاختلاف في الاديان وان لم يكن مطلعا على جميع طرق الباطلة والمعرفة

الايمانية

الايمانية باختلاف الاديان والملل ثابتة للكل بالغ عاقل بالضرورة من العقول وهذا السبب الى التفات
والتوجه جدا فيجب عليه التوجه اذ ذلك الاختلاف الذي قرع سمعه ولو اجالا يحكم العقل السليم فاذا اطلع عقله و
سمع مطالبه وتوجه الى ذلك الاختلاف ونظر الى معرفته وتميز الحق من الباطل يحصل له الاطلاع في خلاف
ذلك على الاختلافات الا انه ليس تقريب من التقارب فيحكم عقله بوجوب النظر فيها ايضا ليميز الحق
من الباطل واذا كانت متعلقة بالاعتقادات الحقة الايمانية فمع الاختلاف الاجمالي يتم الوصول
الى كل الاختلافات الموجودة في العقايد الايمانية والنظر فيها وهذا السبب موجود في النفوس البشرية
بحسب اقتضاء النظم الموجود في هذه النشاة الكونية وهذا الامر واضح لمن كان له ادنى بصيرة او ضياع
العالم واحوال النفوس وعلومهم الحاصلة من سماع الاخبار وتواتر الآثار فمحل لا ارتياب بعد الانتقال
الصحيح والتوجه السليم فان مؤن الوصول الى الحق موجودة في جميع النفوس بالفعل وهذا ظاهر بالمشاهدة
والعيان فلو غمضنا من شهادة البراهين القاطعة والدلائل الساطعة على لابدية وجود هذه المؤن
في النفوس البشرية العاقلة الموصوفة بالرشد والعقل فهذا يكفينا لان المشاهدة مغنية عن تجشم البرهان
فاذا اثبتنا وجود المؤن بالفعل في جميع النفوس فلا يصح ان يتوهم ان شيئا من المقدمات المسطورة
مقدمات وجوب لكونها خارجة من قدرة النفوس البشرية ومع وجودها بالفعل وايجابها المقدرة
على النظر وتحصيل الحق لا محيص عن القول بلزوم النظر وبقبح رفع قلم التكليف عنهم مع كون الحال كذلك كما يظهر من ملاحظة
ما ذكرناه في تفريع الاحتمالين وغيرها مما لا يخفى على العقول السليمة فهذه المقدمات مقدورة ومقدمات الوجود لا الوجوب
فان حصل خطاء فهو لزوم التقصير لان المفروض وجود الاسباب فلا يصح استناد الخطاء الى فقد السبب فيجب
ان يكون مستندا الى التقصير والتهاون وهو المطلوب فثبت بالحجة مقدورية المقدمات لكل نفس بشرية عاقلة
معلومة بالوجدان الصحيح الصريح وان فرضنا عدم دلالة البراهين القاطعة عليه وهذا القدر كاف في كونها
مقدمات الوجود اذ قد عرفت انها لا تكون مقدمات الوجوب الا اذا كانت غير مقدورة واما اذا
كانت مقدورة مجبولة في النفوس بالمعنى المسطور فانما تكون مقدمات الوجود لا الوجوب بالضرورة والاجماع

المثبتين وغيره من الشواهد العقلية والنقلية مما ذكرناه من الادلة واشهرها وما لم نذكره مما لا يخفى على العقول الكشف لك بالدليل
لب الحق ان كنت فاهما ان النفوس البشرية مجبولة على جميع المبادي والمقدمات الموصلة الى الايمان بالمعنى الذي مر
فنقول هناك انه على تقدير عدم كونها ثابتة لها بابداع الله تعالى فيها وتمكينها بالفعل مما يدل عليه الوجدان والعيان مع
ذلك يكون التكليف ثابتا بالقدر ويصح ان يكون كل خطاء فيما يخص من العقايد الايمانية ممنوعا مستندا الى التقصير والتهاون فيكون
مخلدا في النار لثبوت التكليف وعدم تحقق الاطاعة اذ المفروض وجود جميع المبادي بالمعنى المسطور وهي مبادي الوصول
الى الحق كما هو مقتضى البراهين فالله تعالى قد اعطى الكل لطفه وعنايته وامر كل بالغ عاقل بالعقايد الايمانية
التي هي سعادة النفوس ابد الآباد واعطى مؤن الوصول الى تلك العقايد والاسباب الموصلة اليها
فكل من فعل وقصر في صنعه فلا قصور من جهة تعالى ولعبد تهيؤ جميع الاسباب من عنايته تعالى ولطفه الشامل
لا يبقى الا دخل اختيار من المكلفين به لحصول الايمان ويتبادل في القيمة فلو لم يحصل
الايمان لم يكن ذلك الا لتقصير في فعلهم الاختياري لكمال الاسباب بالبرهان وليس هذا الا التقصير
ولما كان التكليف بالايمان ثابتا يلزم العصيان والخلود في النيران واستحقاق العذاب
الابدي وان توهمت وقلت ان جميع ما زبرت في تحرير ان مقدمات العقايد الايمانية
ومباديها مجبولة في النفوس البشرية بالمعنى المسطور وان ما يتوهم كونه من مقدمات الوجوب من
الالتفات ورفع الحجب والموانع ونحوه ليس كذلك بل هي مقدورة للعقل فتكون مقدمات
الوجود فيلزم كون التقصير سببا للخطاء مطلقا الا هو في بعض الحيان وغيره من فقد السبب في
وقت اخر بلسان المتقدم انما يتم بالنسبة الى العقايد التي يستبد فيها العقول ولا يكون للنقل
مدخلية فيها اصلا كاثبات الصانع تعالى وصفات الكمال والجلال واشباه ذلك واما الاعتقادات
التي يكون للنقل والسمع مدخلية ولا يمكن الوصول اليها بلا توسيط كالنبوة الخاصة التي
المطلوب فيها هو التصديق بنبوة رجل مشخص معهود ومعين والامامة الخاصة التي جعلها
لبعضها مثل ذلك وامثالها من الاعتقادات اللازمة على المؤمنين فلا يتم ما ذكرته من ان

والمنبهات

والمنبهات منها اذا استماع ان الرجل الفلاني ادعى النبوة واظهر المعجزة لا يكون الا بان يخبره المخبرون
ممن ذلك على وجه يفيد العلم او الظن او لا يفيد شيئا منهما وذلك الاخبار ليس مقدورا له بل
هو ليصل اليه من باب الاتفاق وما لم يصل اليهم ولم يقرع اسماعهم فلا يمكن لهم الالتفات الى تلك
النبوة حتى ينظروا فيها ويصرفوا الهم في طلبها ويصلوا الى الاخبارات المتعلقة بها ويبذلوا الجهد في
الطلب والاجتهاد ويعتقدوا بالحق وينجوا بذلك من العذاب الابدي فالتمسك بالنسبة الى النبوة الخاصة
والامامة الخاصة واضرابهما مما للنقل مدخلية فيه هو الاحتمال الثاني لان جميع المبادي غير مجبولة
في النفوس البشرية بالبيان المسطور لان الالتفات الى نبوة ذلك الرجل المشخص المعلوم ليس
مقدورا له بل لو تحقق فتحققه من باب الاتفاق لا التحصيل ودعوة عقل اليه فالمخطئ في
مثل هذه العقايد لا يلزم ان لا يكون معذورا لانه يمكن ان يكون خطاؤه مستندا الى عدم
وصول خبر هذا الشخص المفروض ولو في الجملة اليه كما انه يمكن استناده الى التقصير في الطلب والتخلية و
ازالة الحجب والموانع بعد وصول الخبر الاجمالي اليه وعلى الاول لا يغرر اليه تقصير لان النظر في
ذلك الشخص المخصوص مع انتفاء الالتفات ويلزم الجزم ولو بالاجمال ليس مقدورا له حتى يكون له
تحصيله واجبا عليه فهو وان خطاء لكنه ليس من اهل الاثم والعصيان لانتفاء الموجب له
فبطل ما ذكرته من الكلية نقول في ازاحة الوهم وكشف القناع عن وجهه انك قد نبهتك
في تحرير محل النزاع وشرح محل التنازع ان الذين كانوا في اوايل الاسلام وماتوا باعتقادهم
الباطل باعتبار عدم وصول صيت الاسلام اليهم عادة خارجون عن محل النزاع وان محل النزاع
بالنسبة الى منكر الاسلام او جاهله او نحو ذلك مما للنقل مدخلية في ازالة الكفر المتعلق به هو الذي
يكون مقتضى العادة وصول صيت الاسلام او نحوه الى سمعه كالكفار الموجودين في زماننا و
دهورنا واضرابهم ممن وصل صيت الاسلام والايمان الى اسماعهم باقتضاء العادة فنقول ان الكل
الفرق من الكفار الذين كانوا في قضاء العادات البشرية والطرائق الانسانية وصول خبر النبوة

والبعث والوصاية والخلافة اليهم قد حصل لهم باقتضاء النظام الالتفات الى وجود الاسلام والايمان
فهذه المقدمة التي كانت خارجة عن قدرتهم حاصلة لهم وبقي المقدمات التي يحصل الافتقار اليها لتحصيل
الحق بعد حصول الالتفات من التفحص والنظر والتخلية وشبه ذلك مقدورة لهم فهي مقدمات الوجود
فعليهم تحصيلها واقتنائها لان يصلوا الى الحق فاذا اقصروا في شيء منها كما هو الواقع بالنسبة الى الكل لم
يصلوا الى الحق واخطأوا لذلك فليسوا بمعذورين لاستناد خطائهم الى التقصير فلا حجة لهم في الكفر فهم مخلدون
في النار الكبرى هذا مع انا لو سلمنا عدم حصول تلك المقدمة للكل باقتضاء هذا النظام الكوني البشري نقول
انا قد نبهناك على انه ليس انسان عاقل موجود في هذه النشاة الكونية الا وقد قرع سمعه اختلاف الاديان
وتشتت الملل وهذا الالتفات يكفي في الامتياز عما بالاحتمال في سبيل الاجمال فعليه التوجه الى ذلك الاختلاف
والطاعة لعقله وتشمير الذيل في تحصيل الحق الصحيح المطابق للمعقول من بين تلك الاديان المختلفة
المتشتتة فاذا اجتهد في طلبه والتسليم اليه واعرض عن طاعة الهوى ومحبة الدنيا والنفس الامارة بالسوء
يحصل له الاطلاع في خلال ذلك على دين الاسلام وشريعة الايمان وانه ليس من جملة الاديان اذ
المفروض انتشار اسم الاسلام في البلدان والامصار والقرى والجبال فيمتنع عادة عدم اطلاعه على
ذلك في خلال الطلب كما يحكم به الوجدان الصحيح والدرك السليم فيحصل له الالتفات الى دين الاسلام
البتة ومعه ينسد باب العذر لان مقدمات الذي بعد ذلك من مقدمات الوجوب فعليه اكتسابها ومعه
يصل الى الحق البتة فاذا اخطأ فخطاؤه لا يستند الا الى تقصير منه في اقتناء المبادي واكتساب المقدمات
كما نبهناك على ذلك فهم كافرون بالتقصير مخلدون في السعير فالعلم بحصول الاشتغال والفحص الموصل
الى الحق لازم وصيرورة الاطلاع الى سائر الساعيات والالتفات الى المنقلبات وبعد حصوله لا اشكال في المقدورية
المقدمات المقررة بعد ذلك فبعد انتشار الاسلام يكون الاحتمال الاول صادقا بالنسبة الى جميع الكفار
بالاضافة الى الاسلام ونحوه من العقايد التي يكون للنفس مدخلية والوهم المشهور واضح الاختلال
فاسد المقال فتبصر جميع ما تلوناه عليك فتأمل يا طالب الحق والمنصف هذا على انا نقول انه

فقد انكشف

فقد انكشف لك ان موضوع البحث وهو الذي كان كافرا بعد انتشار الاسلام وقد اقتضى النظام الكوني وصول
خبر الاسلام الى بلاده وانتشاره فيها ومشهد ذا يكون الحق واصلا اليه ووصول ظاهر الارتياب فيه ينكشف
له امر الاسلام انكشافا ظاهرا بينا بحيث لا يكون كفره مع ذلك الا عن اغماض وتعصب ولجاج اذ لا خفاء
على ارباب العقول ان الامور الحادثة يكون انتشارها وحكايتها في الاصقاع والافاق بمقدار اسس
الحاجة اليه ووجه الداعي عليه فكلما كان دواعي نقله اكثر كان انتشاره واشتهاره ازيد ولذا ترى ان بعض
الامور يشتهر في العالم في زمان قليل كاشتهار الشيخ وسط الشتاء وبعض الامور لا يشتهر في استار
الخفاء مع تقدم زمان طويل وهكذا وليس ذلك الا لاجل اختلاف دواعي النقل والاسباب الموجبة له
للانتشار فما كان تلك الدواعي والاسباب موجبة فيه في غاية الكثرة والازدياد يظهر حاله على عامة الناس
بعد مضي زمان يقتضي العادة ظهوره فيه وينكشف لهم انكشافا بينا بحيث لا يبقى الارتياب فيه لاحد
وذلك كقضية طوفان نوح وشجاعة رستم وسخاوة حاتم ونحو ذلك من القصص الحالية والوقايع الماضية
ومثل ضروريات الدين او المذهب كوجوب الصلاة اليومية وكون الظهر اربع ركعات وكذا
العصر والعشاء ووجوب الصيام شهر رمضان ووجوب الزكوة والخمس والحج وحلية البيع والاجارة و
النكاح والطلاق والوقف والصلح وحلية لحم الغنم والبقر وحرمة لحم الخنزير والميتة والخمر وحلية المتعة و
نحو ذلك مما هو ضروري في الدين او المذهب اذ لا ارتياب في ان هذه الامور من ابده وفور الدواعي و
ازدياد اسباب النقل صارت ضرورية بحيث لا يخفى على احد من اهل الدين اذا كان ضروريا فيه او من
اهل المذهب اذا كان ضروريا فيه ولذا يكفر من انكره ولم يكن حديث العهد في الاسلام او الايمان
ولم يقبل دعوى شبهته لان ذلك الامر باعتبار كمال وضوحه وشدة ظهوره لا يخفى على من يعيش في
الاسلام او المذهب زمانا معتدا به فالمنكر له منكر للنبي صلى الله عليه وآله حقيقة وشبهته غير مسموعة الدعوى لوجود
المكذب ولا ارتياب في ان دعوى نفي دعوى النبي صلى الله عليه وآله النبوة ونفي معجزاته اوفر وازيد من
دعوى نفي الصلوة والزكوة ونحوهما بل من دعوى نفي قصة طوفان نوح وشجاعة رستم ونحوهما

بدرجات شتى لكونه اعظم الوقايع واجلها ولا ريب في ان هذه الدواعي موجودة في جميع البلاد والاصقاع و
الافاق لتعلق هذه الواقعة الجليلة بالكل فيقتضي الدواعي والاسباب بلوغ هذا الخبر ووصول امارات
صدقه الى جميع الامصار والاقطار بحيث يسمعه كل عاقل وكان بحيث لو اراد تحقيق الحق فيه لوصل اليه
لوضوح اماراته وسطوع معالمه باقتضاء العادة البشرية والنظام الانساني فكل من كان كافرا بالاسلام
مع ذلك وادعى العذر فهو غير مسموع العذر لوصول الخبر اليه بالضرورة ووضوح امارات صحته وشواهد
حقيته بحيث لو صار متوجها اليه لادرك البتة فكفره قد نشا من عدم التوجه اليه لاستغراقه في لذات الدنيا
وشهواتها وملاهيها ومراهيها او عدم التخلية وعدم كشف قناع التعصب واللجاج عن قلبه او الاغماض عن الحق
مع الاطلاع عليه ومعرفته كما يتفق ذلك لاكثر المعاندين الجاحدين للحق او نحو ذلك من الاسباب الموجبة للكفر
والضلالة مما يستند الى الاختيار والارادة فهذا الكافر لم يكن له عذر في كفره للتقصير والتهاون فحال الكفار
بعد انتشار الاسلام الى الاصقاع والاكناف معلوم مما ذكرنا كله على حسب اقتضاء العادات الانسانية والاكابر
المكابرة والمكابرة لا ينبغي الاصغاء اليها نعم من كان في ذهنه اعوجاج وفي ذوقه طايح وكان
مرآت عقله مغمورة في كدورات الاوهام الشيطانية والخيالات النفسانية ولم يكن له اقتدار على كشف تلك
الظلمات والحجب والنظر الى ما عليه النفوس البشرية في الاقتحام لا يؤمن بذلك ولم يصدق به بل ينكره غاية الانكار
ويزعم انه المجاهد في ذلك مع انه في ضلال مبين يا طالب الحق بالتخلية التامة والجهاد الاكبر وازالة
الكدورات عن مرايا بواطنك والتضرع الى الله والالتجاء الى حضرته الكريمة وتشمير الذيل في اقتناء الحق و
محبة الايمان فانك ان كنت كذلك كان لك حظ من اليقين وتتحلى بحلية المتقين وتصل الى درجة
العارفين ومقامات الواصلين وليعلم ان الله تعالى قرر الدين وجعل الاسلام وشرع الايمان وخلق البشر
وكونهم واحياهم في هذه النشاة الكونية الفانية الاستعدادية لاجل تحصيل ما يحتاجون اليه في المعاد وقنيات
سبيل الرشاد والبلوغ الى السعادة القصوى والوصول الى درجة الزلفى فكلفهم بالايمان والاعتقادات
الحقة التي هي مبادي السعادة الابدية والحيوة السرمدية وامرهم بالشرايع والاديان ودعاهم

الى ما قرر لهم

الى ما قرر لهم بحسب ما يقتضيه حكمته الكاملة وعنايته الشاملة اذا كان هذا هو المقصود من ابداع هذا التكوين
العظيم الذي يحير فيه العقول ومن تشريع شريعة الابداع والتكليف فعليه تعالى ان يجعل لهم ما يوجب
وصولهم الى هذا المقصود الاقصى والمطلب الاعلى ويبعدهم عن دركات الشقاوة والبعد والعصيان
لكن حسب ما يقتضيه هذا النظام الكوني الاستعدادي التدريجي لاستحالة الخرق الملكوتية واللطف
المعتق في تحصيل هذه الغاية الكونية الاستعدادية بالنسبة الى هؤلاء المخلوقين في هذه الدار الفانية
التي كلها الفرق والفقر والغيبوبة والفقد والاستعداد كما هو الظاهر على العارف باسرار الصنع والتكوين
وما هو اللايق بكل درجة منه فاللازم على حكمته تعالى ان يلطف بعباده ويجعل لهم في دار التكليف الامور
الموجبات للوصول الى هذه الغاية المعبر عنها بالمقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية على حسب ما هو
اللايق بهذه النشاة والمناسب باحوال النفوس البشرية الاستعدادية لانه تعالى لو لم يفعل ذلك
مع كون المقصود هو التكميل المذكور والبلوغ المسطور يكون ناقضا الغرض تعالى اذ الغرض حصول المقصود
بالمعد المفروض وكونه سببا للاطاعة العباد وبعدهم عن ظلمات الفساد ونقض الغرض قبيح يمتنع
صدوره من الحكيم تعالى ولذا اطبق اصحابنا الامامية شكر الله مساعيهم الجميلة على وجوب اللطف والاصلح
عليه تعالى وفرعوا عليه وجوب التكليف وجعل الشرايع والاديان وارسال المرسلين وبعث الانبياء
وانزال الكتب وما يتفرع عليها من الامور المقررة في مقامها وان اكثر الناس قد جعلوا الله تصحيحا
لنبذة من العقايد الفاسدة التي اخذوها بالتعصب واللجاج والعناد وحب الرياسة فلم ياخذوا الدين
من رسل العقول ودعاة البصائر اخذوا الدين من الاباء بالاهواء وجعلوا عقولهم مطابقا لما اخذوه
فظلموا عقولهم وضيعوا نفوسهم وكابروا فطرتهم وجادلوا حكمتهم فوقعوا في الدرك الاسفل من النار
واضلوا الاشرار الفجار وخربوا الاسلام وابهموا الاعلام فعليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين الى
يوم الدين وبوجه اخر هو تعالى الجواد لا يبخل وغني لا يمسك فيضه كامل وجوده شامل فاعل تام وحاكم
من غير نقصان والقابل مستعد للفيض والجود اذ الغرض كون العناية المذكورة على حسب الحكمة هذه

هذه النشأة وقد قضاء هذا النظام الاستعدادي واللياقة هذا النوع من التكوين فيكون القابل واجد الاسباب قبول الفيض وتهيؤ صدور الفيض خارجا عن حجاب البعد وظلمات الاباء والمنافرة فيكون صدور الفيض لازما لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان تماميتها بالاختيار كما هو المبرهن عند الفحول بل الضرورة عند العقول فلو لم يصدر هذا الفيض لكان ذلك اما لاجل نقصان الفاعل في شئ مما يجب كما له الفاعلية او لبعد القابل عن ساحة شرف القبول والاستعداد وكلاهما باطل اما الاول فبالضرورة واما الثاني فبالفرض فاللطف الذي هو مناسب بنظم البشر ولايق هذه النشأة وجب الصدور من الحكيم تعالى بحكم العقول السليمة عن عقال الاوهام والخيالات والوساوس والتسويلات وقوعه في هذا العالم البشري من غير تزلزل وارتياب فيتفرع على هذه القضية الصادقة المطابقة لحكم العقول انه لا خفاء على ارباب الفطانات الراسخة والفطرة السليمة انه اذا مضى على اهل بلد وحدود زمان يمكن بالامكان الوقوعي المطابق لاقتضاء العادات البشرية والاسباب الكونية وصول اخبار النبي صلى الله عليه وآله ومعجزاته وشواهده وآياته اليهم ووضوح امره عندهم في ذلك الزمان فايصال امره اليهم بالاسباب العادية والامارات الكونية وتبليغ معجزاته وبيناته اليهم وايضاحها لديهم من الطاقة التي ليس لها مانع من قبل القوابل فيقبح في العقول عدم صدور هذا اللطف من الحكيم تعالى ويمتنع ان لا يصدر هذا منه فكل من دخل في موضع النشأة من الكفار المنكرين للاسلام او الايمان ممن يجب في حقه صدور هذا اللطف الكامل منه تعالى تتميما للتكليف بالايمان وتحصيلا لما هو الغرض من تكوين الانسان فهو من وصل اليه حديث الاسلام بعناية الله تعالى واوضح له السبيل وكشف له الحجب من فضله الكامل وامر الاسلام بالنسبة اليه واضح المنار ساطع الانوار بحيث لو لم يغمض عن الحق واراد التنبيه اليه لوصل الى البينة ووضوح البينات التي اعدها الله تعالى في امر النبوة واخرابه مقتضى البراهين العقلية تامة الحجة بالنسبة الى جميع العباد الذين وقع لطف التكليف بالايمان والاديان باضافة اليهم فهم ان الكفر في الكل مع التبليغ والعفو فالابواب بالنسبة اليهم منفتحة والسبل لهم واضحة بلطف الله تعالى

وعنايته

وعنايته بحكم البرهان فالكل في الكفر وخطاء من اهل التقصير والاعماض وقد نشأ من ضلالتهم من اتباع الهوى واقتفاء اثر الشيطان وايثار اللجاج والتعصب وتقليد الآباء مع ان النظر في الحق والايمان في الاديان الهية دون عارضك يا طالب الحق شياطين الاوهام ولم تكن قادرا على ضلوساوسهم جادلهم بسيوف البرهان ورماح العقول فان الاوهام لا تكافؤ الافهام فتصير مظفرا منصورا ولا ينبغي لمدعي البرهان ان يجيء على ناعق الجدل ذلك لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فالخطاء في العقائد الايمانية لازم للتقصير من غير ارتياب وان عارضك وهمك والقي في روعك ان حديث اللطف المستفيد يجري في الفروع ايضا يعني ما ذكرت فيلزم من ذلك كون الخطاء في الفروع ملزوما للتقصير فيكون جميع علمائنا مقصرين في الفروع ويكونون من اهل الفسوق والعصيان وهذا باطل بالضرورة من مذهبنا والنفوه به تكاد ان يكون كفرا وجه اللزوم ان ايجاب اللطف الموصل الى الحق يقتضي وصول من لم يقصر في الطلب اليه فمن لم يصل اليه فهو ناش عن اغماضه وتقصيره وتهاونه في الطلب ولا ريب في ان جميع المختلفات ليست بحق فيلزم تقصير الكل وخطائهم عن تعمد فجادله بسيف التحقيق والتدقيق وهو ان هذا الوهم اختلاط واشتباه اذ اللطف اللازم على الله تعالى هو الذي يقتضيه النظام البشري ويكون محال النفوس الاستعدادية قابلة له اذ هذا هو الذي يقتضي الحكمة المتعالية فيضانه على العباد ويحكم العقول الراسخة بوجوب ايجاده من المبدأ الفياض واما ما يكون على خلاف ذلك ولا يكون المحال مستعدة لقبوله بمشاهدة حال هذه النشأة الاستعدادية فلا يكون مقتضاء الحكمة افاضته وابداعه بل هذا لا يجوز صدوره ويمتنع وجوده لان وجود المعلول عند عدم العلة التامة من المحالات العقلية التي تطبق عليها جميع العقلاء وما حكمنا بايجابه هو الصنف الاول ونحن نقول بمقتضاه في الفروع ايضا اذ الفرعيات التي يقتضي الاسباب الكونية والدواعي الدنيائية ايصالها الى جميع العباد في كل الاعصار وايضاحها لهم بحيث لو اراد احد منهم معرفته والوصول اليه لوصل اليه من غير تأمل وتزلزل نقول بايجاب ذلك اللطف عليه تعالى

بالنسبة الى العباد وهو تعالى قد فعل ذلك وتلك الفرعيات هي التي يقتضي العادة انتشارها واشتهارها بين الناس لاجل كثرة الدواعي وتوفر الاسباب المقتضية وعدم سطوع الموانع والخلل المانع عنه كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والحج ووجوب الركوع والسجود في الصلوة وكون صلوة الظهر والعصر اربع ركعات وكون صلوة المغرب ثلث ركعات وحرمة الربا والخمر والميتة والكلب والتيمم ونحو ذلك مما يقتضي وفور الدواعي ايصال احكامها الى البشر وايضاح امرها عليهم وقد فعل الله تعالى ذلك اللطف بالنسبة اليها ولذلك ترى وضوح احكام تلك الامور في الاسلام وظهورها فيه بحيث لو التفت احد الى معرفته لعرفه ووصل الى الحق من غير ارتياب فلو اخطأ احد في معرفة حكم واحد من تلك الامور لكان خطائه ناشيا عن التقصير قطعا ولذلك لم يعذر من اخطأ فيه ونحن نظهر مثلا ثلث ركعات قطعا وليس ذلك الا لوضوح الاعلام وظهور الاحكام فلا يتصور الخطاء فيها مع عدم التقصير والتهاون في اللطف الذي حكمنا بوجوبه في الايمان نقول بوجوبه في الفرعيات ايضا وهذه الفرعيات لم يقع فيها الاختلاف بين العلماء ولا نقول بكون المخطي فيها مثابا وغير مقصر فلا نقض بها واما الفرعيات التي وقع فيها الاختلاف فنقول بكون المخطي فيها مثابا وغير مقصر اذ كان خطاؤه عن اجتهاده وتخليته فليست من الصنف الاول بل هي من الثانية لان الدواعي في ضبطها ونقلها في غاية الكثرة والوفور حتى تقتضي العادة اشتهار احكامها بين المسلمين واسباب المنع والمنذر الموجبة للخفاء فلا تقتضي العادات مع هذه الاختلالات والحجب وضوح امرها والتباسها بل الذي يوجبه النظام البشري خفاء احكامها من البين وغموض معرفتها وانسداد ابواب علومها فلا يمكن بحال نفوس البشرية معرفة هذه الاحكام على ما هي عليه في نفس الامر والعلم بها على طبق الواقع فيمتنع لطف الله تعالى بهم في ايضاح امرها عليهم بحسب ما يقتضيه النظام واما ايضاحها عليهم بالنظم الملكوتية بطريق الوحي ونحو ذلك فليس تلك النفوس قابلة لها بالضرورة والا لصارت امر النبوة فلا يجب عليه تعالى ان يفعل هذا اللطف بالنسبة اليهم بل لا يجوز ويمتنع عقلا ونقلا فليست ادلتها ظاهرة واعلامها باهرة فلا يمكن لاحد من المجتهدين في طلبها التنبيه الى ما هو الواقع فيها علما بل غاية جهده حصول الظن لهم وهو قد يكون صوابا وقد يكون خطاء ومع الاجتهاد

الكامل

الكامل والتخلية التامة لسد الابواب وابهام الطرق بتقصير من المكلفين وعدم كمال الدواعي الموجبة فيخطى المجتهد مع عدم التقصير والتهاون باعتبار القصور في المعالم والشواهد المستندة الى فساد المبطلين ما يجب فيكون معذورا ونظيره من هذا انه لا يجري حديث اللطف على الوجه السابق عليه اللذان ذكرناهما لعدم معذورية المخطي في امر النبوة ونحوها مما للتقصير دخل فيه في الخطاء في الفرعيات النظرية التي اختلف فيها آراء الفقهاء لانها ليست لمحال الالطاف الالهية المتعلقة بكشف الواقع بالنسبة الى كل مجتهد طالب للحق ولا يقتضي العادات البشرية انتشارها واشتهارها بين المكلفين بحيث لا يبقى مع طالب الحق عذر في الخطاء باعتبار وضوح المنار وسطوع الانوار فلا وجه لان لا يكون الخطاء في تلك الفرعيات منفكا عن التقصير فلا يتجه النقض بالفروع اذ الفرع الذي هو مثل الاصل نلحقه به ولا نقول بمعذورية المخطي فيه وما نقول بكون المخطي مع الاجتهاد والتتبع معذورا فيه ليس مثل الاصل حتى يتجه الوجهان وما شابههما فيه حتى يتجه النقض به وهذا مثل وجوب رجوع الامام عليه السلام الاتمة من الاتفاق في الخطاء ووجوب ردعهم في الاختلافات بحيث لا يقع بينهم اختلاف في المسألة فيكون جميع الاحكام اتفاقية عندهم اذ اللطف في الاول موافق للاسباب العادية والاوضاع البشرية دون الثانية اذا ارادت الخلاف المعتد به بينهم بحيث ينهدم به بنيان الاتفاق امر ممكن ووقوعه عادة ولا مانع منه في العادات قطعا واحتمال وجود المانع ساقط بينته يوجب القدح في جميع العلوم العادية والبديهيات وبينه مع ذلك ان المانع المتصور في المقام اما عدم قبول نفوس الكل للوصول الى الحق في المسائل النظرية باعتبار دقة المطلب وغموض الطرق الموصلة اليه وعوائق السليقة او قصور القريحة فلا يمكن عادة القاء الحق في جميع نفوسهم بالتعليم البشري العادي واما الاختلالات الموجودة في العالم المانعة من ظهور الحق وبروز الواقع ووصول ارباب اليقين اليه من بعض الامراء والسلاطين وعلماء السوء وابتلائهم باهل الدنيا وافتراء الكذابين على الله تعالى ورسوله والائمة عليهم السلام واحداث البدع والضلالات على طبق اهوائهم ووفق اراداتهم في الدين الالهي والشرع النبوي وسد ابواب الحق واطفاء سراج اسرار الله في الارض وما اشبه ذلك من الحجب والغواشي الموجبة في هذا النظم البشري

من اسباب شيطانية ودعوات نفسانية واما ان بروز هذا الحكم على ما هو عليه في نفس الامر ليس صلاح النفوس البشرية في هذا الزمان الذي فيه فرض الاتفاق ولا يتصور مانع اخر فقطعا الا من باب الاحتمالات السوفسطائية التي تجري في جميع الضروريات المعلومة الفساد بالضرورة من جميع العقول السليمة الصافية من الاعوجاج والوسوسة وشيء من هذه الاشياء الثلثة غير مانع من وقوع اللطف المسطور من ابراز الخلاف وما استدلينا ان الاتفاق اما الاول فلان ابراز الخلاف لا تعلق له بقبول جميع الفقهاء واعتقادهم كافة به حتى يقال ان ذلك ممتنع في العادة ولا يمكن ابراز الاعتقاد في جميع تلك النفوس التي هي ذوات العقول والاراء بالتعليل الكوني البشري بل يرجع حينئذ الى الجاهل في مقابلة اقوالهم واحداث راي غير ارائهم وهذا صحيح الوجود ممكن الوقوع بلا ريبة سواء كانت تلك النفوس كلا او بعضا قابلة للاعتقاد به في العادات ام لا وهذا مقالة صادق لا يتميز عنها الا قريحة سفسطائية وفطرة ظلمانية مختلطة بظلمات الوهم والاعوجاج والشكوك والوساوس والعقل السليم المصدق به لصدقه بقابليته ضروريا واما الثاني فلان هذا الخلاف المورث بالغرض لبطلان الكاشف اقوال اصحابنا وارائهم فقهائنا وتلك الاختلافات الواقعة الحاجبة كلها غير صالحة لافتائنا فقهائنا بما هو معتقدهم واختيارهم فكذلك غير صالح لبروز هذا الخلاف منه على طرز فتيا سائر الفقهاء او تهدم تلك الاختلافات بافتائهم الا من شاعت في مقامات التقية فلا يمكن ان يصلح للمنع عنه واذا كان الخلاف المورث من الرئيس على طرز الفقهاء كاقوالهم وارائهم فمن المستهيد حجب تلك الاختلافات عنه ايضا الا ممن شاعت وابرازه بين الناس في مقامات التقية كما هو الشان في فتاوى سائر فقهائنا ايضا فتامل واما الثالث فلانه يقتضي ان لا يكون هذا الحكم هو الحكم الالهي الواقعي لانا لا نعرف بحكم الهي الواقعي في وقت الا ما يكون صلاح الناس في ذلك الوقت هو ذلك الوقت واذا فرض انه لا يقتضي حال الناس في وقت تخاطبهم بذلك الحكم وتعلقه بهم مع استجماعهم بشرائط التكليف فلا يكون هذا الحكم حكما الهيا في الواقع وفرض كونه كذلك مع كون الامر كذا فرض للمتنافيين وهو واضح البطلان فلا يمكن ان يكون شيء من هذه الامور الثلثة المفروضة حاجبا من بروز اللطف وصدوره وقد ثبت حاجب اخر بالفرض

من العقول فوجب على المتلطف على الرعية بهذا اللطف وابراز الخلاف المعتمد في بينهم وهدم بنيان الخلاف واللازم صدور القبيح والعصيان عنه عليه السلام وهو مستحيل بالضرورة واما وجوب الردع في الخلافيات فهو ليس باللطف بتكميل النفوس البشرية بحسب العادات الكونية والتعليم الالهي البشري لانا نعلم بالضرورة ان اختلاف اراء الفقهاء والمجتهدين بكل منشأه في الغالب اختلاف افهامهم في العلو والنقصان والصفو والهبوط والاستقامة فرب نفس من تلك الانفس لا يمكن الفاحق بوجه من الوجوه باعتبار القصور او الاعوجاج والقسم الفساد بوجه من الوجوه بحسب معانيها او قامت مرتبة لانها باعتبار الذاتي لا تميل الا الى الفاسد ولا تقبل الحق ولا تصدق به باعتبار غموضه وافتقاره فهمه ودركه الى لطف قريحة ليس لها فهذا الرجل لا يمكن ان يهتدي بوجه الى الحق الا قهرا بالتعليم البشري الكوني وفي هذا ترى ان كثيرا ما يقع الاختلاف بين المتكلم والمتعلم وكلاهما من اهل الانصاف والتحلية والاجتهاد ويتكلمان معا في ذلك مجالس عديدة ومع ذلك لا يرجع احدهما الى الاخر بل كل واحد منهما مقرر في قوله معتقد به من غير تشويش وارتياب وليس ذلك من التقصير فانه منفي بالوجدان بل هو باعتبار اختلاف فهمهما بالاعوجاج والاستقامة والعلو والسفالة فيصل احدهما الى الحق ولا يصل اليه الاخر بل ينكره ويعتقد خلافه لما له فهمه ومناسبة قريحته وهذا اكثر معلوم بالوجدان فاذا كان حال النفوس في الاختلاف كذلك فلا يمكن ردع كلها عن الخطأ بالطرز الكوني والنظم البشري والتصرف الملكوتي لا يليق بهذا العالم وينافي مع قبول النفوس البشرية الالهية الاستعدادية الكونية فاللطف عليهم باللطف المذكور مستحيل عادة لا يقتضيه الحكمة فلا يصدر من الامام عليه السلام لانتفاء القابل ولذا ترى وقوع الاختلافات الكثيرة بين اصحابنا في المسائل النظرية باعتبار اختلاف انظارهم وقرائحهم وما يشبه ذلك واذ قد تبين لك وجوب اللطف في ردع الامة من الاتفاق على الخطأ لتحقق المقتضي وانتفاء المانع وعدم وجوبه في المسائل الخلافية باعتبار وجود الحجب والموانع يحصل لك ان ما اورد على بعض اصحابنا الامامية القائلين بحجية الاجماع من جهة اللطف على الامام عليه السلام وكون ردعه عليه السلام اياهم من الخطأ لطفا بانه لو صح ان هذا الردع وان كان لطفا لكنه لا دليل على وجوبه اذ لعله كان من قبل المكلفين مانع يحجبهم عنه كما انه قد يحجب عن ظهوره عليه السلام وتصرفه

في الامور الالهية مع انه لو تم لزم ردعه عليه السلام الفقهاء عن الاختلاف في المسائل الخلافية اذ لا ارتياب في خطأ غير الواحد من الاقوال فيكون اصابتهم الى الحق لطفا فيجب عليه عليه السلام التلطف به مع انا نقطع بفساده ووقوع الاختلافات الكثيرة في اكثر المسائل الفقهية فيلزم اما تقصيره عليه السلام في صدور اللطف او تقصير الفقهاء في الاجتهاد وكلاهما باطل قطعا فلا محيص عن ان يقال انهم اجتهدوا واقاموا الاجتهاد ولم يقصروا في الطلب ولكنه كان هناك مانع عن ردعه عليه السلام اياهم عن الخطأ وحاجب عن هذا اللطف وفضلا والحجب عن الوصول الى الواقع باعتبار ذلك المانع ومع ذلك كان الامام عليه السلام راضيا بما هم عليه من الاعتقادات والاعمال باعتبار انتفاء التقصير ووجود الحاجب وبقاء التكليف وهذا الكلام بعينه جار في الاتفاق على الخطأ ايضا بان يقال لم لا يجوز عدم ردعه عليه السلام اياهم من الاتفاق على الخطأ مع عدم تقصيرهم في الاجتهاد والطلب واستفراغهم الوسع في مقام الاستنباط فاخطأوا كافة ولم يردعهم عليه السلام عن ذلك باعتبار المانع ومع ذلك كان راضيا بما هم عليه من الاتفاق على الخطأ والعمل به باعتبار بقاء التكليف الالهي بالضرورة من الدين وانتفاء تقصيرهم في طلب الاحكام ووجود المانع عن وصولهم الى ما هو الحكم الالهي في متن الواقع فلا يتم حجة الاجماع المفروضة التي اقيمت للاعتبار بالاجماع ولا لدلالته على رضاء الامام عليه السلام واعتقاده عليه السلام بكونه حكم الله الواقعي ووجه الازاحة والكشف بعد التامل فيما تلوناه عليك من الفرق بين المقامين ووجود المانع في الثاني دون الاول بحسب العادات الكونية ومعرفة مقام وجوب اللطف ظاهر فتامل مع انه لو تم هذا الاحتمال لانسد الامر بالنسبة الى ثبوت التكليف ووجوب اللطف على الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الاوصياء بعد الانبياء عليهم السلام وما شابه ذلك من الاعتقادات اذ لقائل ان يقول ان هذه الامور انما تكون واجبة اذا انتفى المانع من قبل القوابل ولم يحجبهم وقصور عباده عن القبول واما اذا وجد المانع وتحقق الصارف فلا تكون واجبة بل ممتنعة لعدم تمامية العلة ومن المستحيل صدور المعلول عند انتفاء علته التامة فلم لا يجوز ان يكون من قبل العباد ما يحجبهم عن قبول تلك الالطاف ومجرد الاحتمال يوجب فساد الاستدلال فلا يمكن اثبات شيء من تلك الامور فينجذب الاديان وتفسد الملل وينسد باب العبودية والتربية والتكليف والوصول الى رحمته والفوز بثوابه وهذا اختلال في

في النظم الالهي الاحسن ونقص في عدله وحكمته وصنعه وتربيته تعالى من ذلك علوا كبيرا فلا محيص لهذا القائل الا عن القول بانتفاء المانع قطعا على ما ذكرناه او نحوه واثبات الاديان والملل والالطاف المعروفة او القول بانتفاء الذين والرسالة والكتاب ولواحقها والحشر والنشر والثواب والعقاب والبناء في مقارة السفهاء والمجانين وجنود الشياطين فتعين الاول فيجب عليه القول بانتفاء المانع في الردع عن الاتفاق على الخطأ لانتفاء الفرق واتحاد الطريق على ما يظهر للعاقل الفطن فهذا القائل لم يتامل فيما ذكره ولم يدر ما يلتزم عليه السلام هو فقال ما قال والتحقيق هو الذي تلوناه عليك فيلزم على الامام عليه السلام الردع عن الاتفاق على الخطأ دون المسائل الخلافية فتامل في هذه الكلمات الواقعة سطورا او تفريعا فترجع الى اصل المقصود ونقول ان الجهال الحمقاء امر النبوة وما ضاهاها الى العقلاء الباطل الذين هم موضوع البناء ونصب امارات الوصول اليهم وابلاغ اصل بيانهم اليهم من الطاف الله تعالى التي ليس لها حاجب من قبل المكلفين فيكون لازما عليه تعالى ويكون تركه قبيحا يمتنع صدوره منه تعالى فمن له عقل سالم لا يشوبه ظلمة الوهم وغبار هبوب الهوى يعلم قطعا من هذا البرهان السالم من المناقشات انه قد صدر هذا اللطف منه تعالى وان خير الاسلام قد وصل الى الكفر المعروضين وان علائم الوصول الى الحق قد نصبت لهم بحيث لو سعى واحد منهم واراد الوصول اليه وخلص عن معارضة التعصب واللجاج والهوى لامكن له معها درك الحق والسلوك اليه والخروج عن الكفر والضلالة فالحجة قد تمت لهم فاذا وجدنا في هذه الازمنة وما ضاهاها الكفر بالخروج عن الاسلام او الايمان ممن وجد منهم بلا منع كان كفرهم فنعلم انه من اهل التقصير وان كفره من اهماله وهواه فليس له عذر في ذلك كما هو عند اهل الاسلام فهو مخلد في النار البتة وهو المطلوب يا طالب الحق بالبصيرة واليقين تفكر في مبادي هذا البرهان واجزائه وتدبر كجاته وشاراته وجهد في الوصول الى مقامه فانه في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون وفيه شفاء الفقه وسقاء العطش من عرفه فقد نجى والتجى فانكشف الغطاء عن قلبك والنظر بامارة الحق الى حقائقه واقامة فانه يكفيك في هذا المقام باذن الله تعالى ان وجد سقطا بالتلطف

١٥٠

بلطفه تعالى الرابع من الادلة والشواهد على الدعوى انه لو كان المخطئ في الاصول معذورا غير مقصر اذا اجتهد وطلب
لزم منها ان يكون المنكر به تعالى المبغض له المطيع للشيطان العابد للاوثان المخلص لها المعاند له تعالى في غاية الفساد
والفساد منكر للشرايع والاديان مبغضا للاحكام الالهية وللانبياء والمرسلين ممكن الاجتماع مع عدم التقصير
والمعذورية الموجبين لانتفاء الذم والخلود في النار بان يكون هذه الاعتقادات الباطلة حاصلة مع عدم التقصير
يقبح تعذيبه وتوبيخه والحال كذلك فهذه الاعتقادات والاعمال الشنيعة الباطلة ليس لها تاثير اصلا وهكذا الحكم
بالاضافة الى ساير طرق الكفر والضلالة ولزوم هذه الامور في غاية الظهور لكن اللوازم فاسدة يعلم التحقيق بيان ذلك
ان المخطئ في الكفر وغيره اذا كان خطاؤه عن اجتهاد كامل واستفراغ تام فيجزم بضلال اله تعالى ويحكم بحرامه ويحسن القبيح
ويقبح الحسن لكان معذورا عند الله تعالى ماجورا مثابا متقربا اليه تعالى ناجيا من سخطه وعذابه باعتبار انه
لم يكن في هذه الاعمال التي كانت صحيحة عنده بالاجتهاد الكامل مخالفا له تعالى بل هو في جميعها كان مطيعا له ممتثلا
لاوامره ونواهيه باعتقاده الناشئ عن عدم التقصير فهو في مقام عبوديته له تعالى كامل الرتبة مثل الذين صاحب
الائمة العالية وان كان قد حصل له خطاء في التعيين بعض المطلوب او المبغوض ولم يشبه في ذلك المقام رايحة
الخلاف والشقاق فالذي يوجب التقرب الى الله تعالى واستحقاق ثوابه وتعظيمه واكرامه حقيقة وهو التعبد له
المخالص موجود في حقه والذي يوجب البعد عنه تعالى واستحقاق غضبه واهانته وتوبيخه كذلك وهو العنود و
الشقاق والمخالفة والخروج عن العبودية له تعالى والدخول في حزب الشيطان مفقود في حقه ولذلك يستحق عقلا
للثواب والتعظيم والتلطف مع كونه مخطئا في ما طلب الله تعالى منه او نهاه عنه من غير تقصير منه كخطاء في
الفروع مع عدم التقصير يوجب الزلفى لوجود اصل السبب فيه وهو الذي نشير اليه واما اذا كان الخطاء في الاصول
والعقايد الحقة فرجعه الى الخطاء في اصل السبب وما هو المقتضي للتقرب بالذات فيعتقد ان الله تعالى ليس بموجود
مثلا فيخرج عن عبوديته ويهرب من بابه ويدخل في حزب الشيطان ويلازم باب العدوان ويسل سيف القتل والجدال
له مبغضا له تعالى ويواخي اعداء الله تعالى محبا للشيطان فهو ذو سبب البعد عن الله تعالى والقرب من الشيطان و
الخروج عن الجنان والدخول في النيران لان السبب الاصلي للدخول في النيران والعذاب الاليم هو البعد عن رحمة

القرب

عن درجة القرب والزلفى والوقوع في اسفل درك البعد الذي هو ماوى الشياطين والابالسة واتباعهم وهذا السبب موجود
في حق هذا الرجل المخطئ المفروض فلا يتصور معذوريته اذ مرجع معذوريته مع ذلك الى فرض عدم الوقوع في النار مع فرض
وقوعه في النار وفرض عدم كونه في اسفل الدركات مع كونه فيه وهذا فرض لوجود المتنافيين وصدقهما معا وبطلانه
ضروري وبيانه على ما ذكرناه انه لو كان هناك سلطان معتقد رعيته احد امرائه عن طاعته وعلا الى شقاقه
ومخالفته والفتنة وعداوته وجمع الجند لمحاربته وفنائه واخراجه عن السلطنة وقتله وحزب مملكته وكان هذه الامور
الصادرة ناشئة عن اعتقاد ذلك الامير عدم محالفة السلطان وكونه حقه وكان ذلك الاعتقاد بانيا عن
اجتهاده واستفراغ وسعه فلا ريب في ان ذلك الامير لا يستحق القرب من السلطان واعزازه وتوقيره واكرامه من هذه الامور
المخالفة الشنيعة والشقاق الواضح من هو بعيد عنه غاية البعد ومستاهل لسخطه وتعذيبه واهانته وتشنيعه وتاديبه
وعقوبته قطعا وان كان ذلك الامير من تلك المخالفة غير مقصر من عند نفسه نعم لو كان هناك امير هو من
من كل واحد منهما وكان مرجعهما اليه وكان محكوما بحكمه وكان شقاق ذلك الامير باعتبار قصد امتثال ذلك
الثالث الاعلى المرجح بحسب اجتهاده واستفراغ وسعه لكان مثابا ماجورا عنده باعتبار عدم التقصير وقصد
العبودية له والامتثال من في امتثال اوامره ونواهيه ومحل البحث ليس كذلك لانتفاء الثالث الاعلى الذي
يقصد منكر الالوهية مثلا مثلا من ذلك الانكار وبغض الموحدين ومانيه ذلك امتثال امر ذلك الثالث
وتحصيل رضاه واقتضاء التقرب اليه فلا يستحق الثواب والتعظيم منه بل بنظر محل البحث هو الذي ذكرناه وبيح
يستحق ذلك الكافر التعذيب والاهانة وان كان كفره لا عن تقصير لكن تعذيب الله تعالى لمن لا يكن له تقصير
في الكفر بل كان كفره ناشيا من كمال اجتهاده وغاية استفراغه قبيح جدا كلا واما ما اليه مرارا ان السبب التعذيب
موجود كما عرفته ويلزم من هذا اجتماع سببين متنافيين متنافيين في شخص واحد من جهة واحدة وهو محل
جدا فيجب ان يكون الكفر ملزوما للعدم التقصير والتسامح باعتبار وضوح الادلة وظهور الادلة في غاية
بحيث لا يحصل معها الخطاء اذ انتفى التقصير وهذا هو مقالة اهل الحق وهو المطلوب فكل من خطاء
في شيء من العقايد الايمانية فخطاؤه ناش عن التقصير البتة ولا يجوز ان يخطا مع عدم التقصير لا استلزامه

١٥١

لما اشرنا اليه من وجود المتقابلين في وجه الاشكال فان قلت هذا الوجه لا يوجب صدق كلية الدعوى وكون
الخطاء في كل جزء من اجزاء الايمان ملزوما للتقصير اذ الخطاء في كل منها لا يوجب الخروج عن عبودية الله تعالى
والدخول في حزب الشيطان فالمتجه هو التفصيل بان يقال ان كل خطاء يوجب الخروج عن عباد الله والدخول
في جند الابالسة كالخطاء في وجود الصانع تعالى وشبهه وهو ملزوم للتقصير والتسامح ويعني ما ذكرت وكل
خطاء لا يوجب ذلك كالخطاء في عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير ونحوهما فان المخطئ فيه لا يخرج عن
عبوديته له تعالى والتصديق برسوله وكتابه بل هو مع ذلك مؤمن بالله تعالى وبرسوله ويعتقد ما اخطاء فيه
بعنوان انه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من عند الله تعالى فذلك الخطاء لا دليل على انه ملزوم للتقصير والتسامح ولا
سبب للبعد والدخول في النيران ليس موجودا في حقه حتى انه اذا فرض عدم تقصيره يلزم اجتماع سببين مستقلين
متنافيين وهو ظاهر فالحق هو التفصيل لا دعوى الكلية قلت في الجواب انه اذا ثبت التلازم بين
الخطاء وعدم التقصير في نبذة من العقايد الايمانية يثبت التلازم في الجميع لانتفاء التفصيل
اذ القول بالتفصيل منتف فلا يجوز القول به لان اعتقاد الامام عليه السلام هو عين الواقع قطعا وبعد
العلم بالواقع يجب التصديق به والعلم بعدم السر وهو ظاهر وايضا اجزاء الايمان متساوية النسبة الى
الدخول في الجنان وجودا والوقوع في النيران عدما والا لم يكن جزء الايمان وهو خلاف المفروض في
اذا كان جملة من تلك الاجزاء موجبة للبعد عن الله تعالى والقرب الى الشيطان والدخول في النيران
ويكون اجتماعها مع عدم التقصير ممتنعا يجب ان يكون الاخر ايضا كذلك والا خرجت عن كونها اصول
الايمان ودخلت في الفروع لالحاقها بما هو حال الفروع كما عرفت دون الاصول التي هي ملاك النجاة
والنار وجودا وعدما بالبراهين الساطعة والشواهد القاطعة ومنها ما شانه يجب ان يكون ملحقا بالفروع التي
التي يكون صحتها وفسادها متوطين بوجود السبب الاصلي وعدمه وهو عبودية الله تعالى والدخول في عباده
فيجب ان يكون كل واحد من اجزاء الايمان في نسبة النور والنار مثل وجود الصانع تعالى ووحدانيته
ورسالة النبي صلى الله عليه وآله وغيرها فما ذكرناه من الوجه عام المورد شامل للمحل فيثبت الكلية المدعاة

ويبطل

ويبطل التفصيل المتوهم باطال الحق واليقين لا خفاء عليك ان هذه المسئلة من امهات المسائل
الدينية واصول المقاصد الاسلامية ومع ذلك لم يحم حول تنقيح مباحثها وتحقيق مقاصدها احد من
علمائنا المتقدمين والمتاخرين على ما وجدناه من مقالاتهم مع انها مما ينبغي الخوض فيها والغور
في اطرافها وفقد مباحثها ووقوع مثل ذلك في مقالاتهم غير عزيز ونحن قد حققنا ما في هذه
الوجيزة بالقدر اللائق بها لا بالمفصل المستوفى فان الفكر فيها طويل وان اكثر العقول فيها كليل ومجال
الكلام فيها واسع ونجم الدقائق بها افقها طالع فتامل وتفكر وانصف وجاهد في سبيل ربك
والتضرع وابتهل حتى يزول عن بصيرتك غشاوات الوهم ويزول عن ساحة قلبك غياهب الديجور و
يحصل لك حظ من كاس التحقيق ووصل الى مشامك رائحة التدقيق وفيما ذكرناه اشارات
لطيفة ورموز دقيقة فانظر اليه بالتامل الخالص الوافي فانه يهديك الى سواء الطريق وينجيك
من لجة الظلمات والبعض افاضل متاخري المتاخرين قد ادار عنان الكلام في هذا المجال واكثر فيه
القيل والقال لكنه لم يصب واخطاء واعتقد معذورية كثير من اهل الضلال وخالف جميع
الاصحاب واول محكمات الكتاب وعدل عن الطريق المستقيم وضل عن المنهج القويم ونحن
لم نتوجه الى جرح مقالاته ونقد دلالاته وحل بيان مواضع خطائه وذكر محال اشتباهاته
فان الوقت لم يسع مع ان فيما ذكرناه ورمزناه وحققناه غنية لاولي الالباب فلا حاجة لهم الى مزيد
الاطناب واما من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولا يجديه طول الكلام وزيادة النقض والابرام
فانه لا يزيده الا بعدا فالمهم في هذا المقام هو ازاحة غشاوات الوهم الطبيعي وكشف حجب الاعوجاج
والتصفية لعقد النور الخيالي والاستمداد من الفيض الرحماني والخروج من مضيق العادات الكونية و
التخلص عن سلسلة الملكات الدنيوية وسلب العصبية والهوى وحب الدنيا ورفع قناع
الطلبات والابهامات والذكر والمجاهدة في سبيل الله حق الجهاد والسلوك بالقدم الراسخ في
الرشد فان كان لك حظ من ذلك وادخل الباب يتيسر لك المقصود بلا ارتياب وان كنت

من الغافلين المحرومين فلا تجشم نفسك فانه لا سبيل لك الى هذا المقام ولا يجديك صرف الليالي والايام في تعب
نفسك في طلب اصل النزاد فانه سلوك مسلك الرشاد هدانا الله واياكم الى ما يجدينا في يوم الدين ويجنبنا من
العذاب المهين وكشف عن قلوبنا سحائب الارتياب ونور ضمائرنا بانوار الآداب واراءنا الاشياء
كما هي عليه في الواقع وعلمنا حقائق الامور من عنايته بالبرهان القاطع وازاح عنا الشكوك والظنون
فانها لواقح الفتن ومكدرة لصفو المناهج والحمد لله هذا آخر المقالة فيما قصدنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله
اولا واخرا وظاهرا وباطنا وارجو منه تعالى ان ينفعنا به وجميع المؤمنين ويجعله ذخرا لنا في يوم الذي
بالنبي واله الطاهرين قد وقع الفراغ من تسويده مؤلفه الجاني محمد تقي النوري المازندراني في يوم الجمعة الثلث
الثالث من شهر ربيع الاول في سنة ١٢٤٢ قد تم بالخير والعافية بيد اقل خليقة جعفر ابن مصطفى قلي خواجه
النوري في يوم الثلثة في الثلث الثالث من شهر شعبان المعظم اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه وارحمهما
في الدنيا والاخرة سنة ١٢٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقايد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفوايد ودرر الفرايد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه الكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلايل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوايد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال متجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لانها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى

ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فاشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب ... كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه

ان رئيسهم

انهم قد توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام وشاع مذهبهم
فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة
مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار
والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني
الى ان اكبر فاؤمن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اعصى فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو
ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة
ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا
فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم
جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا
اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام
الشرعية ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات
الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف
من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد
المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد

من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال
قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و
يقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من
جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه حقائق الاشياء
ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو
باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود
والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة
معناها بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة قلنا المراد انا نعتقد حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء
والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج
الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى
وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض
تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقائق من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق والجواب
ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم

ثبوتها خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة
وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا
فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء
ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق
فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه
انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد
اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار
دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض
لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف
او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات
والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه
العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا
سوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر
ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها

لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل الظن للخلق اي المخلوق من الملك والانس والجن
بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان
آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها
بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم
بطريق جري العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا
اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا
على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض
الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول
او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق
جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير
ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل
الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب
مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد
من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض بالحيات
باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة

بوجودها واما الحواس الباطنة التى يثبتها الفلاسفة فلا تتم دلايلها على الاصول الاسلامية السمع
وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوا
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك والبصر
وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتاديان الى العينين يدرك
بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق
الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم وهى قوة مودعة فى الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروايح بطريق وصول الهوا
المتكيف بكيفية ذى الرايحة الى الخيشوم والذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب واللمس
وهى قوة منبثة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك
عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس يوقف اى يطلع على ما وضعت
هى اى تلك الحاسة له يعنى ان الله سبحانه تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما
انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس
فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك
حلاوة الشىء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم
واللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة
فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى

الاخبار

الاخبار عن الشىء على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع ولا على ما هو به اى لا تطابقه
فيكونان من صفات المخبر ثم انه يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة
على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمى بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى وهو الخبر الثابت
على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم اى لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم
من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية
والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا
امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود
مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك
لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود
بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما
يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات
لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد
يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال
وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات والنوع
الثانى خبر الرسول المؤيد اى الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة خارق للعادة قصد به اظهار صدق

من ادعى انه رسول الله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال اى
النظر فى الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف
من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء
آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له
فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا
واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات
وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهى اى
يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات فى التيقن اى عدم احتمال
النقيض والثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم
الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى
من القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع منه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك
ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان
متواترا مسموعا من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو
حكم سائر المتواترات والمحسوسات لا استدلاليا قلنا العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه
خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول
الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلالى
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر

علم بالتواتر

بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى
وهو الاستدلالى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله
تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد
عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع
قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا
للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم فحكمه حكم خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة قلنا وكذا الخبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس بها
تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك
لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف
وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم
استدلال بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد
قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا
للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات
بالنظر وانه دور قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظرى قد يثبت بنظر
مخصوص لا ينفك عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة

فلا ينافى كون النظر

وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايط
مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق هذا الكتاب وما يثبت منه اي من العلم الثابت
بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم
من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم
ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما يثبت بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا راي دخانا فعلم ان هناك
دخانا او من المعلول على العلة كما اذا راى دخانا فعلم ان هنا نارا وقد يخص الاول باسم
التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار
كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في
الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس
كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا
يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر
ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو
ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي
وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العالم بواسطة كسب العباد وهو مباشرة اسبابه واسبابه
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل
باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار

[margin: بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا]

عند رؤية الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب
المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة وكان الاولى
ان يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح
عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصح للالزام
على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه السلام الهمني ربي
وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلثة
والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع عالم الاجسام عالم الاعراض
وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج به صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات
كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج
من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم
السموات بموادها وصورها واشكالها والى قدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى
انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير
لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان
واعراض لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المص لان
الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما
اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز

بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه وجوده في الموضوع
ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر
بحيث ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى
قيامه بشيء آخر اختصاصه بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم
او لا كما في صفات المجردات والباري عز اسمه وهو اي ما له قيام بذاته في العالم اما مركب من جزئين
فصاعدا وهو الجسم وعند البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاث اعني الطول والعرض
والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا
لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يندفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في ان المعنى
الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد
الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار
بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار
يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي لا يقبل الانقسام
لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع
فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة
والعقول والنفوس المجردة ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي
لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة
حقيقية على سطح حقيقي لم تماس الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل

فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية
لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله
تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن
افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان
حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا
قال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر
نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر
الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتيام
عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل كما وهم فان ذلك انما هو في بعض
الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى
كالالوان واصولها قيل السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة والبواقي بالتركيب
والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة
والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع

لاتحصى والوانها وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لايعرض
الا الاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما
الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة في السواد بعد البياض وبعضها بالدليل
وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر
والا لزم اسناده اليه بطريق الايجاب والصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لاتخ
عن الحوادث وكل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فهو متحرك وهذا معنى
قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لايكون
مسبوقا بكون آخر اصلا كما في ان الحدوث فلا يكون متحركا كما لايكون ساكنا فلم يلزم خلوه عن الحركة والسكون
قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان كلامنا في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان و
تجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة
لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي
وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان
ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لايخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر
والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي

تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لايدل على حدوث
جميع الاعراض ومنها ما لايدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضدادها كالاعراض القائمة بالسموات
من الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الا بها والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة
يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في
ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة
اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم
وانما الكلام في الحركة المطلقة وقدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم في حيز
لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي والجواب
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث
ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت ان له
محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته
ولايحتاج الى شيء اصلا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع
ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات
فلم يكن مبدأ لها وقد توهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس
كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية
لاحتاجت الى علة وهي لايجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله

بل خارجة عنها فيكون واجبا وينقطع التسلسل ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض
من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم تطبق الجملتين
بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد
في الاولى ما لايوجد بازائه شيء في الثانية فينقطع الثانية ويتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها
لاتزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا
التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض
بمراتب العدد بان تطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية
ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى
لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهي الى حد لايتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا
نهاية له يدخل في الوجود فانه محال الواحد يعني ان الصانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقديره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان
يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كل منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل
منهما اذ لاتضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا
فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان
لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان

يتفقا من غير تمانع وان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال وان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا فاعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب
عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي
خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد
امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون
ممكنا لا محالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لايستلزم الا عدم
تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل
ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا
نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين
زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان
احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لايكون الا قديما اي لا
ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام
في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام

حميد الدين الضرير رحمه الله ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان
الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته
مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا
انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى
ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي و
الزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير الشائي
المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه
من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب
تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح
التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان
البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع
لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده
وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود عن عدم زواله وحقيقته الوجود من
حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا

في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف الباري وان انتفاء الاجسام
في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض
بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هناك شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة
مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا يتبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاختلافات ولا جسم لانه متركب متحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر
اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم فان الله تعالى متعال عن ذلك واما عند
الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام
الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته
والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر
الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي
يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به
الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترا
دفة والموجود لازم الواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق اسم بلغة
اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور
اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها
بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية
ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد و
هو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج

المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تاليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا
متناه اي ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية اي المجانسة للاشياء لان
معنا قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة فيلزم التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن
عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد
قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه
التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ
المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكره دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم
التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي
الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة
لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد
آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضها يغني
عن البعض في باب التنزيه ورد على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه
وآكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم التزاما ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت
على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب
اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى

الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان
تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على
جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية في افادة
المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليها فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير
فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها
صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال
الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف
بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما
متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا في
جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس
باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله
تعالى على ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون
دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما
مسد الآخر اي يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من
الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد

فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك
فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة
انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه ويسد
مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الا
بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى صلعم قال الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد الاستواء فى الكيل
لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد
الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية
ايضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
المماثلة ولا يخرج عن علمه وقدرته شىء لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى
مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شىء عليم وعلى كل
شىء قدير لا كما يزعم الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية انه
لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حى
الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا
مترادفة وان صدق المشتق على شىء يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه وقدرته وغيرهما لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة

التى هى من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض
ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى
ولا مكتسب وكذا فى ساير الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قايم به زايد عليه
حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قايمة به زايدة عليه وكذا فى جميع الصفات فانكره
الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات
والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة
وحيوة وكونه عالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قايم بذاته الى
غير ذلك من المحالات ازلية لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث
بذاته قايمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشىء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو قايم بغيره لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قايمة بذاته ولما تمسك المعتزلة
بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم
قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين
والتصريح به فى كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى
باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره يعنى ان
صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى
وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود
والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن

عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة وللقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثر
على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك
متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة
فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة والاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترا على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة
لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنة
ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قايما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها
حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغى ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب
المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها
فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشىء ان لم يكن هو المفهوم
من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشىء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا
يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته
ازلية والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو
منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة

المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين
انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه
ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب
واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الصفة والذات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون
الصفة وما ذكروه من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان تصور
وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان
ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة
بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك
ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قايل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم ساير المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا انما يصح فى مثل العالم
والقادر بالنسبة الى الذات لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع

الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير الجملة لكان الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة
بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية
العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة
هي معنى القدرة والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على
سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات
بالحوادث والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات
بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على
من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى
فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان
وساير الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجي تحقيقه
وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص وصرح به اشارة الى ان
مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة
حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال والكلام
هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان كل من يامر وينهى ويخبر يجد
في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره
ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما
اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت
ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة وا
والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل
الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من
غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره
ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة
انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون
انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس
الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت
الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والافة التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة كما
في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والافة الباطنيان
طبيعيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت
والخرس والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وساير الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه الاقسام

عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر
ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار من استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة
ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل
الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله
تعالى عنه قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل
الايجاب بتحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلا للتحصيل فيكفي وجود المامور
في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل
لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما
ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا
قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى
غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا
يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه
الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري
الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق
فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن
مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم هذه المسألة بمسألة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي

ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له سوى انه
متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين القديم واما استدلالهم بان القرآن
متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه
عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما
الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات
والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم تقرا على اختلاف بينهم وانت خبير بان
المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك
من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب
في مصاحفنا اي باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا اي بالالفاظ المخيلة مقروء
بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس
حالا في المصاحف ولا في القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع
بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال
النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه
ان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا
في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث
يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في

فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة
كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى
قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه
ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من
حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى والكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى وذهب الاشعرى الى انه
يجوز ان يسمع ومنعه الاستاد ابو اسحق الاسفراينى وهو اختيار الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله فمعنى
قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع من الشجرة
صوتا دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المؤلف لصح
نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع بخلافه
ايضا المعجز المتحدى به كلام الله حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور
اذ لا معنى لمعارضة الصفة الازلية القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى
القديم ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز
والتحدى الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسميته اللفظ به ووضعه
لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى
ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كساير الصفات ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ

والمعنى متاصل لهما وهو قديم لما كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى
الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ
القايم بالنفس ليس مترتب الاجزاء فى نفسه كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض
على البعض والترتيب انما يحصل فى القراءة والتلفظ لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء
قديم والقراءة حادثة واما القايم بالذات الله تعالى فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى
سمعه غير مترتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا
قايما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة والمخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا
من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او
نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا والتكوين وهو معنى الذى معبر عنه بالفعل والخلق
والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم ويكون لمعه امتناع اطلاق الاسم على
الشىء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قايما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث
بذاته تعالى لما مر الثانى انه وصف ذاته تعالى فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم
الكذب او العدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على
انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض
الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع انه لو حدث

لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم
قايم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان
التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات
العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شىء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا
ومحييا ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه
على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القايلون بحدوث التكوين
بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال
اشار الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت
وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق
ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او بصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء
الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم
ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو محال او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون
المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول
به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دايما بدوامه

كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى
قولا بحدوثه ومن هاهنا يقال ان التنصيص بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم
بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير
والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب الذى هو صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى
مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع فى
عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من
ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر
لانعدم هو بخلاف فعل البارى تعالى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون
لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا
عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع
وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له فلا يصح القول بانه خالق
للعالم وصانع له هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من
قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد
وهما واحد فمحلهما واحد وهذه كلها تنبيهات على كون الحكم بتباين الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل

وان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء
فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما
المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحا
لات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية
قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك
فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون
كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة
والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء
وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية
التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات

لا فاعل

لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة
حادثة لا في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع
بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى
اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان
منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له
برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل
اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود
او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص
الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء
على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي

يصلح علة للعدمي فلو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم والعرض
لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته او عرضيته او انسانيته
او فرسيته ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري
وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني
ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنة لكان طلبها جهلا
بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء عليهم السلام منزهون عن ذلك
وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه
الاخبار بثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال
موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها
كما علمه هو وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب بان كلا
من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام
ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال
عبثا والاستقرار حالة التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون
واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضي الله عنهم واما الاجماع فهو ان الامة

كانوا

كانوا على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين
وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع
من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان
ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد
فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل
لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانها
سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا
تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال
وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها
وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك
بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا
ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف
في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة

يكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق الافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج عن العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة اذ ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ وبعضها الاشعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة فلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقايل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة

حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القايلين بنفى الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القايم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وان تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته اى قضائه هو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق بالاختيار فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما

منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى انا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى او لانه لا يسال عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بالشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان

ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان القدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فهذا قريب مما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لساير الاعراض والاجسام وهذا هو الشركة في ايجاد العالم فان العالم اعيان واعراض كما يقال بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل

فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم يطلع عليها فجزمنا بان ما يستقبح من الافعال قد يكون له
فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن
ويفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اى
من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما
لا يكون متعلقا للذم والعقل ليشمل المباح برضى الله تعالى اى بارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو
ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاه لما عليه من الاعتراضات قال الله تعالى
ان الله لا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير تتعلق بالكل والرضى والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون
بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال
الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط الاداء والفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة
فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم
والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان
يكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر
من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب
الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما يدعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي

بها الفعل لا يكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث
من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال
واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا
مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث
فيها معنى الاستحالة لان علة الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا
ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل
يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى بانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام
الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع الشرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامهما بالمحل معا ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم
تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب
والآلات والجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة
صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات
له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة اسباب انه لتركيبه لا يشتق منه
اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات

لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة
على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها
من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم
مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا
مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا
في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق
عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء
وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من
فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم
كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واخباره

بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك
لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى
لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول
عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر
الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب
انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد
صنع فيه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى
وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى
قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه
ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل
القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية والمقتول ميت باجله اى
الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد
على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة
بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل
ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى
كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعل ويكون عمره سبعين فنسبت

هذه الزيادة لتلك الطاعة بناء على علم الله تعا انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب
العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعا عقيبه الموت بطريق جري العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن له خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعا لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا
اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعا خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي و
معنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل
لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
تعا الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن
معنى الاضافة الى الله تعا مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا
وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعا اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعا معتبرة
في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله تعا وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مسندا
الى الله تعا لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره
وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه
او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعا غذاء لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعا يضل
من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد بالمشيئة اشارة
الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته
ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعا نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند

الى القرآن

الى القرآن ويسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان
طريق الصواب وهو باطل لقوله تعا انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق توصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس
ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق
شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق
امتنانه على ابي جهل لعنه الله عليه اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة
والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له
يجب على الله تركها ولما بقي في قدرة الله تعا بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان
مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى
واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم
وغاية متشبثهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة
القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعا
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك
بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى
الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لان منهم من لا
يريد الله تعذيبه فلا يعذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب

من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر
فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء
عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت
به النصوص قال الله تعا النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وقال [illegible] فادخلوا نارا وقال النبي عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وقال عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من
ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال النبي
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث
وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى
وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض
لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعا في جميع الاجزاء او في بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان
يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء او الماكول في بطون الحيوانات او المصلوب
في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم
يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط من امر الدنيا والآخرة
افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه

والبعث

والبعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها حق
لقوله تعا ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعا قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص
القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل
لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعا يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه
اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا
بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان يعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا
بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية والماكول فضل في الآكل لا الاصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ
لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل
احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم
يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا
في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمي
تناسخا او لا والوزن حق لقوله تعا والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها
لانها معلومة لله تعا فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن وعلى تقدير
تسليم كون افعال الله تعا معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا
يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم
ووراء ظهورهم حق لقوله تعا ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعا فاما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم

عنيت والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يدنى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول
اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه وراى فى نفسه انه قد هلك قال سترتها
عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله
عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر
من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على متن
جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة
لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور
عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى
غير ذلك مما ورد فى الحديث والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة فى اثباتهما اشهر من
ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض
وهذا فى عالم العناصر محال وفى عالم الافلاك او فى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام و
هو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه وهما اى الجنة والنار مخلوقتان
الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم عليه السلام
وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة
فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض
ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض قالوا لو كانتا موجودتين
الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه

قلنا لا خفاء فى انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد انه اذا فنى منه شئ جيئ ببدله
وهذا لا ينافى الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم
فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى
بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى
فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية
الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن
حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر رضى الله عنه انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس
بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد فى الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدة
مثل مفسدة شئ مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد
فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان
بذاتهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى
الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء
التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا
هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اى العبد المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج
فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ما
سيجيئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام

على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو
والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع
فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء
المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما قيل ان
الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر
والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام
الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم
الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد
اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو
قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق
وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم
المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له
ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين
والجواب ان المراد بالفاسق فى الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل
التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال

عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر واحتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وفى ان العذاب مختص بالكافر لقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب
وتولى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص الناطقة على ان
مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا
اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب
بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه لا يجوز عقلا لان قضية الحكمة التفرقة
بين المسيئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة
وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب
جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
او بدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث فى هذا المعنى
كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث
الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص
فى العفو فيخص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثانى ان المذنب اذا علم انه لا
يعاقب على ذنبه كان تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان
مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة

لغاية من التهديد من جانب الوعيد بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا وجوز العقاب على الصغيرة سواء
اجتنب مرتكبها عن الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب
بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام
الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكفر ملة واحدة في الحكم او الى افراده
القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا
ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة
على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر
لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا تاول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب اسم
الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة
وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام
يدل على ثبوت في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق ياسهم معنى
لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل
على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالف وقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة
بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين

من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع
قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما
فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى
للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا
يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله
المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان
العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم
الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار
فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر
ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما
انه يستحق العذاب الذي هو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة
والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب بل الثواب فضل منه والعذاب
عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه

مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم
فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان
في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به آمنه
التكذيب والمخالفة يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله
عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ولو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان
عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه
واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الا
شكالات الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق
بما جاء من عند الله تعالى اي تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به
من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه
الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا
التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده

في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي
ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب
جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في
احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رضي الله
عنه والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال وقلبه مطمئن بالايمان
وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة
حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم اجمعين كانوا يقنعون من
المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق
عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة
والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض
المقرين باللسان قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه
يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي
صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل
على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه
مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب

جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار
الى نفي ذلك بقوله واما الاعمال اعني الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة
وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه
وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر
مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات
ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو راي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقد سبق تمسكات المعتزلة
باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم
والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما
ذكره ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلوة والسلام
وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا
ينحط درجته عن درجة التفصيلي فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان

زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله
الزيادة والنقصان ظاهرة ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان وقال بعض المحققين
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق
آحاد الامة ليست كتصديق النبي عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا
بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل
الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها
ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره
بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير
اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات
او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق
والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر

ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا
ولا يكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا
ولا باس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى
ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون باعتبار ان في اللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد
لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر
ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر
في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع
لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن
اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس
بثابت للآخر فظاهر بطلانه فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو
في الآية بمعنى ان الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام
هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه الصلوة والسلام

لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس
وكما قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
واذا وجد من العبد التصديق والاقرار يصح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان له ولا ينبغي له
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور
الى مشيئة الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله تعالى والتبري عن تزكية
نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس
هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء
عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى
وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في
نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه
يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر
الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي
في بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى والشقي

فلا يتصور ان يصير السعيد شقيا والشقي سعيدا والاسعاد والاشقاء من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثواب فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهو سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا للواحد بعد الواحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبياء بالمعجزات الناقضات

للعادات

للعادات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب وغير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم صلى الله عليه وسلم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه الصلوة والسلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور

المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهره الله تعالى دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد

الا الظن

الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ومخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققون اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الكبيرة والصغيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقوله تعالى كنتم خير امة الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاد آدم والملائكة

عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتئام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على كل الممكنات فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا

الرؤيا

الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للجسد والروح جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما راى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادات من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقيتها ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان صلى الله عليه وسلم وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى التفسير للكرامة والتفصيل لبعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان صلى الله عليه وسلم وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب

ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم من الاعداء وغير ذلك من الاشياء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة وقد حمل عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله فقال النبي آمنت بهذا وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضي الله عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزات فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يوجد بعده لم يستقم التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام ابو بكر الصديق الذي

صدق

صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضوان الله عليهم اجمعين من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على محمد وآله السلام على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي كرم الله وجهه وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي كرم الله وجهه كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حياته دعا عثمن رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي كرم الله وجهه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد وترك الخلافة شورى بين ستة عثمن وعلي وعبد الرحمن ابن عوف وطلحة

وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن ابن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمن وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد
وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة
وبايعوه لما كان افضل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في
خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة و
ادعا كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة في الجانبين فمذكور في المطولات
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا
عضوضا وقد استشهد على كرم الله وجهه على راس ثلثين سنة من وفات رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمعوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوكا وامرا وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض
المراونية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن
المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما
الخلاف في انه يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله
عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات
النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة
الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج
الصغار والصغاير الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة فان قيل لم لا يجوز

الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى
منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف
بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا
نعم يحصل بعض انتظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى
ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة
كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من
يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل
ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا عن اعين
الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ومنتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر
والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والفساد كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على النقي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا
قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى والخضر عليهم السلام
وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود
الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء
دعوى الامامة كما في ابائه الذين كانوا ظاهرين

على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاراء واستيلاء الظلمة احتياج
الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم
واولاد على رضى الله عنهم يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش
وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضى الله عنه محتجا به على الانصار ولم ينكره احد
صار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت
بالدليل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وان
كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن
مرة ابن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن
نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب
وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة عثمن بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي
وكذا عمر لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن
كعب وكذا عثمن لانه ابن عفان ابن ابي العاص ابن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام
ان يكون معصوما كما زعمت الشيعة لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى
الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم الدليل للاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح وغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله
تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره

عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمة الله عليه العصمة
لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا
يكون الافضل من افضل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها وخصوصا اذا كان نصب المفضول
ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع
بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب
امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد
لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون
من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي
والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور
المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته
على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور
مخل بالغرض من نصب الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم
على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف
كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست
بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعي رضى الله عنه ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا

فكذا الحال قاضٍ وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي رضي الله
عنه لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح
للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق
بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف
القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا
قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض
بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى
وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف
كل بر وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون
خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة
خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع وهذا
اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة وان
جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود
الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله
عليه الصلوة والسلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما
هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب
وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه

على نبذ من المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة
او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم
ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وكقوله عليه السلام الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل
من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع
بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة
القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين
والعلماء الصالحين جواز اللعن على معوية واحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب
اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان
النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السلام
لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر
حين امر بقتل الحسين رضي الله عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق
ان رضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه
وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه
ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة

وعمر في الجنة وعثمان في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة
وسعد بن ابي وقاص في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين
رضي الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من
المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد ان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من
اهل النار ويرى المسح على الخفين في الحضر والسفر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور
سئل علي بن ابي طالب كرم الله وجهه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكرة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح
عليهما وقال الحسن البصري رحمه الله ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين
ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي
اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من
لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن السنة
والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين ولا نحرم نبيذ الجر وهو ان ينبذ تمرا او زبيب
في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما للفقاع فكان نهي عن ذلك في بدء الاسلام
لما كانت الجرار اواني الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا
بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة
ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي

ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء
فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس
بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في
التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفى
قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر
وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلوة والزكوة وغير ذلك ويكون عبادته التفكر
عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله
مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه
يعصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف
عنها دليل قطعي كما في الايات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص
بل المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم
على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة
وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم
وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر
لكونه تكذيبا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك
يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر

الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كجحد الاحياد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا
لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان
ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام
حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبتت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره فقال من استحل
حراما قد علم في دين النبي عليه الصلوة والسلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة
او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل
شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى
ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم
الزنا والظلم وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة
ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام
الحسني رحمه الله في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امراته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله
انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح ومن وصف
الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره وانكر وعده او وعيده يكفر وكذا
لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضاء
بمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه
بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يامره بكفره وكذا لو جلس
على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون او امر الامراة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال

عند

عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق
ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع والياس من الله
تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله كفر اذ لا يامن مكر الله
الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله وبان المطيع يكون
في الجنة امن من الله فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او آيس
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا امن لانه على
تقدير العصيان لا يياس ان يوفقه الله للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان يخذله
فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه
من رحمة الله تعالى وللاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار
يستلزم الياس وان اعتقاد عدم ايمانه بمعنى المجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء
الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن
واستحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب
كفر لقوله عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد والكاهن
هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان
في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه من الاخبار
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل
الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق
المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول

القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا لعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد
بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم
يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت
في الخارج واذا اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود
او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا
للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا
ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم
يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى قال عليه الصلوة والسلام ما من ميت يصلي عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله
ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال صلى الله عليه وسلم
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاخبار
والآثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله ادعوني استجب
لكم ولقوله صلى الله عليه وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه الصلوة
والسلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك
صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وانتم موقنون
بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه وقد اختلف المشايخ في انه هل
يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه

لا يدعو

لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي
في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى
انك من المنظرين هذا اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو النصر الدبوسي وقال صدر الشهيد
وبه يفتى وما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال
ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها
فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وقال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع النبي عليه السلام علينا
ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر
الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج
وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن
تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد وردت احاديث
وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في
المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله
تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وتحقيق هذا
المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ
اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان
فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا
فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء بالنظر الى الدليل

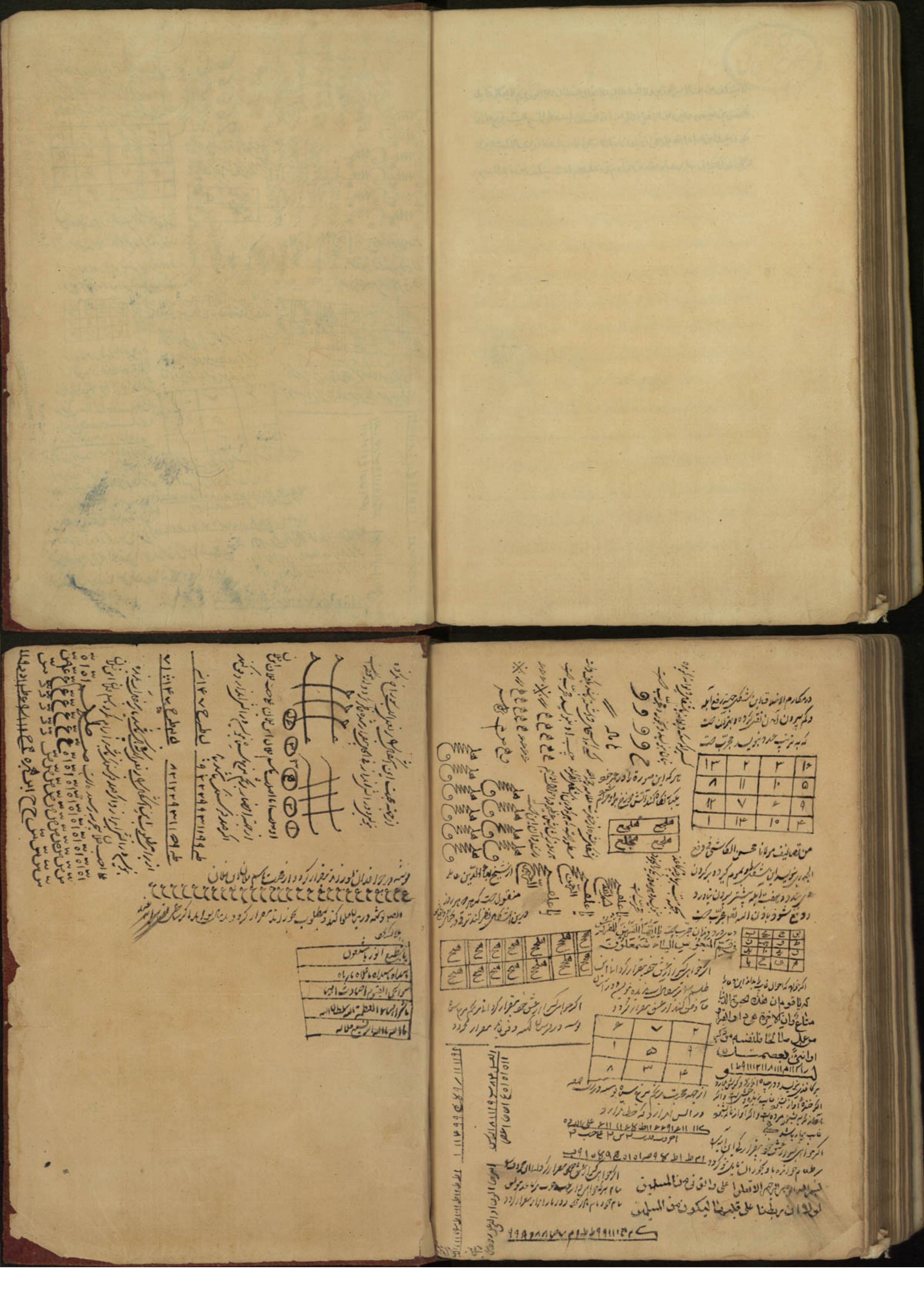
والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور وانتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم
حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا الشرايط واركانه فاتى
بما كلف به من الاعتبارات وليس في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة
والدليل على ان المجتهد قد يخطي وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتيا
ولو كان كل منهما قد اصاب الحكم حينئذ وجهة الثاني الاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين
الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات
متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك وان اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد
اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت
بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه [illegible]
في العمومات الواردة في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم [illegible] ولو كان كل مجتهد مصيبا
لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه
وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب في كتابنا التلويح في شرح التنقيح

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة
اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر
على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود
لآدم على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته

من طين

من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل
اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فالملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل
عامة البشر على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى
فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود
العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة
ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات
الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب
ان مبنى ذلك على اصول الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل
البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين
ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف
والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم
اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال

لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قايل
بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان
يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان يبرئ الاكمه والابرص
ويحيي الموتى بخلاف ساير عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح



باشمعون

درد سر و درد گوش و دندان بنشین   درد حلق و درد شکم و درد پستان بنشین

نیم سر و درد عین و درد کوش   لبهای و درد پشت و درد نخن بنشین خموش

ممکن بود که مستی وانما بود   این ممشع که مهر از تو جدا شود

در شکستن علس نقیض خیال دوست   کج صو و بر لهو لاجه شود

ابجد هوز حطی کلمن

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ٢٠ ٣٠ ٤٠ ٥٠

سعفص قرشت ثخذ ضظغ

٦٠ ٧٠ ٨٠ ٩٠ ١٠٠ ٢٠٠ ٣٠٠ ٤٠٠ ٥٠٠ ٦٠٠ ٧٠٠ ٨٠٠ ٩٠٠ ١٠٠٠

من کشکول شیخ بهاء الدین محمد

هرگاه اراده کنی در بلدی یا قریه باشی حساب کن اسم خود را و اسم آن بلد را یا قریه را
و بعد از آن چهار چهار طرح کن اگر یکی ماند سوار تو در آن مکان به تعب خواهی گذرانید
او ثانیت اگر دو ماند حالی نیز و در آنجا متوسط خواهی گذرانید اگر سه ماند رزق تو در
آنجا وافر باشد و شادان بود و اگر چهار ماند سعادت تو در آنجا بالت خواهد

والله اعلم

